Dr. Aksin Wijaya

DARI MEMBELA TUHAN KE MEMBELA MANUSIA

Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan

PENGANTAR:
Prof. Masdar Hilmy, Ph. D.
Moch Nur Ichwan, Ph. D.

EPILOG:
Prof. Dr. Mujammil Qomar

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
Kyai Ageng Mohammad Besari
PONOROGO – JAWA TIMUR – INDONESIA

DARI MEMBELA TUHAN KE MEMBELA MANUSIA

DARI MEMBELA TUHAN KE MEMBELA MANUSIA

KRITIK ATAS NALAR AGAMAISASI KEKERASAN

Dr. Aksin Wijaya

Pengantar:
Prof. Masdar Hilmy, M.A., Ph.D.
UIN Sunan Ampel Surabaya

Moch. Nur Ichwan, M.A., Ph.D.
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Epilog:
Prof. Dr. Mujamil Qomar, M.Ag.
IAIN Tulungagung

PENGANTAR PENULIS

Tulisan ini terinspirasi beberapa aksi kekerasan yang mengatasnamakan agama dan Tuhan, baik kekerasan wacana maupun kekerasan fisik. Atas nama agama dan Tuhan, seseorang berani melakukan bom bunuh diri demi membunuh orang lain yang tidak sejalan dengan keyakinannya. Seorang Ahok (Basuki Cahaya Purnama) yang kebetulan "non-Muslim" dan menjadi pemimpin DKI Jakarta dan hendak mencalonkan diri menjadi gubernur kedua kalinya, dituduh menista agama hanya karena menggunakan ayat al-Maidah: 51, tanpa adanya diskusi keilmuan yang memadai. Seorang polisi yang sedang melaksanakan ibadah shalat di masjid, ditusuk dengan tuduhan kafir. Saya sendiri mendapat teror hanya karena mengundang Haidar Bagir untuk mengisi acara bedah buku *Islam Tuhan, Islam Manusia* di Pascasarjana IAIN Ponorogo, dan ramainya ujaran kebencian di media sosial seperti WhatsApp, Facebook, dan Instagram. Secuil kejadian ini membuat perasaan saya miris dan mulai mempertanyakan kebenaran pemahaman kita terhadap Islam itu sendiri. Pertanyaannya: apakah Islam mengajarkan kekerasan atau kita salah dalam memahami Islam?

Setelah menimbang-nimbang dan melihat koleksi buku yang terpampang di perpustakaan pribadi, saya lalu menyadari, hanya sedikit tokoh yang menawarkan pemikiran Islam yang mengabsahkan kekerasan, suatu hal yang berbeda sama sekali dengan isu-isu aktual yang gencar mereka suarakan. Saya seleksi buku-buku yang oleh para analisis dikelompokkan sebagai pemikir fundamentalis seperti Abdul Wahhab, al-Maududi, dan Sayyid Qutb. Saya baca buku-buku

primer mereka dan saya telusuri bagaimana mereka memahami Islam sehingga mengabsahkan tindakan kekerasan, baik wacana maupun fisik. Begitu juga saya seleksi dan baca buku-buku pemikir rasional yang melakukan kritik terhadap mereka, khususnya yang berasal dari Timur Tengah untuk menghindari alasan bahwa kritik itu wajar jika saya menampilkan kritik orientalis. Saya baca buku-buku primer Muhammad Sa'id al-Asymawi, Abû Qasim Hâj Hammad, dan Muhammad Syahrûr untuk menelusuri mengapa mereka mengkritik tokoh-tokoh di atas dan bagaimana mereka memahami Islam.

Setelah menganalisis dengan menggunakan metode berpikir Jabiri yang membagi pemikiran menjadi metode dan wacana, saya coba telusuri metode berpikir mereka dan bagaimana hasilnya. Dari analisis itu, ditemukan kata-kata kunci pemikiran mereka yang bertumpu pada empat unsur utama: (1) metode berpikir dialektis-dikotomis, (2) nalar Islam yang teosentris (tauhid *ulûhiyah*), (3) memaknai secara politis konsep *al-h̲âkimiyyah*, dan (4) menjadikan *jihâd fî sabîlillah* sebagai pijakan gerakannya. Dengan empat kata kunci ini, mereka mengklaim diri sebagai yang paling benar, dan pada saat yang sama, menuduh pihak lain sesat, syirik, nifak, dan kufur. Seseorang yang tidak menuduh sesat pihak lain yang mereka sesatkan pun akan dituduh sesat. Dengan demikian, mereka merasa absah melakukan kekerasan terhadap pihak lain yang tidak sejalan dengan mereka dengan menggunakan bahasa agama, *jihâd fî sabîlillah*, dan hal itu dinilainya sebagai bagian dari ajaran Islam.

Begitu menemukan sisi-menarik empat kata kunci itu, saya memutuskan untuk menulis pemikiran keislaman mereka, dan mengajukannya kepada LPPM IAIN Ponorogo yang setiap tahun menawarkan proyek penelitian. Setelah proposal itu dinyatakan lolos oleh tim LPPM dengan *reviewer* Prof. Masdar Hilmy (guru besar UIN Sunan Ampel Surabaya), saya pun mulai menulis. Tulisan ini memakan waktu sekitar 4 bulan (21 Juni-5 Oktober 2017).

Karya ini dipersembahkan bagi guru-guru saya di Desa Cangkreng dan di Pondok Pesantren an-Nuqayyah Guluk-guluk, Sumenep, Madura, yang mengajari saya membaca kitab kuning dan cara menulis, dan bagi dosen-dosen yang mengajari saya berpikir: Dr. Saifuddin

Mujtaba (*al-maghfûr lahu*), Prof. Dr. Abdul Halim Soebahar, Dr. Ainur Rofiq, Walid Mudri (*al-maghfûr lahu*), Drs. Mansur (*al-maghfûr lahu*), dan AM. Mudatsir. Khususnya bagi kedua orangtua saya yang telah melahirkan dan mendidik saya menjadi manusia yang berguna: Bapak Suja'i (*al-marhûm, ghafara Allâh lahu*) dan Ibunda Zainab (*al-marhûmah, ghafara Allâh lahâ*). Juga saudara-saudara saya yang lain: Hanifah, Hamidah, Siti Aisyah, Mashuri, Fauzi Syarqawi, dan beberapa nama lagi yang tidak mungkin disebut semua di sini. Kepada sahabat-sahabat di desa kelahiran saya yang setia memberi semangat: Hafidz Syukri, Halili Muhyidin, Sumri Muhyidin, Homaidi, Fathorrahman, Habib Madani, H. Taufiq, Dadang Hindarto, dan Muhammad Saleh. Ucapan terima kasih disampaikan kepada Faiq Ainurrofiq, M.A, yang membantu mencarikan karya-karya al-Maududi dan Sayyid Qutb di Internet. Juga kepada Abdillah Halim yang membantu mengedit tulisan ini. Terima kasih juga kepada Ahmad Baiquni, dan Penerbit Mizan yang bersedia menerbitkan karya ini.

Ucapan terima kasih yang tak terhingga tentu saja buat istri dan anak-anak tercinta yang setia menemani dan memberi banyak kesempatan kepada saya untuk menulis karya ini: Rufi'ah Nur Hasan, M.Hum., Nur Rif'ah Hasaniy (semoga mendapat ilmu yang *barakah* yang saat ini sedang kelas 3 UI MANJ di Pondok Pesantren Nurul Jadid, Paiton, Probolinggo), Moh. Ikhlas (*al-marhûm*), Nayla Rusydiyah Hasin (semoga mendapat ilmu yang *barakah* yang saat ini sedang kelas 4 SD Ma'arif Ponorogo), Rosyidah Nur Cahyati Wijaya (yang mulai belajar membaca dan menulis kelas 1 SD Ma'arif Ponorogo), dan Tazkiyatun Nafsi al-Hasaniy yang baru saja lahir. Kepada mereka semua, saya mengucapkan banyak terima kasih. Semoga, melalui karya ini, "amal mereka yang tak pernah mereka bayangkan", mendapat balasan baik yang juga tak terbayangkan dari Allah.[]

Ponorogo, 5 Oktober 2017

KATA PENGANTAR

Prof. Masdar Hilmy, M.A., Ph.D.
Wakil Direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Sejarah agama-agama sering diwarnai oleh realitas yang paradoksal: di satu sisi, agama menganjurkan perdamaian, tetapi di sisi lain, menyerukan perang dan kekerasan; di satu sisi, ia mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan, tetapi di sisi lain, mencampakkannya melalui serangkaian perang dan kekerasan. Lihat saja bagaimana agama terlibat (atau dilibatkan?) dalam sejarah perang sepanjang peradaban manusia: Perang Salib, Inkuisisi, Perang Agama abad ke-16 dan 17, dan lain-lain. Belum lagi perang dan kekerasan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok di antara umat beragama yang sama.

Dalam Islam, misalnya, sudah banyak lembaran sejarah diwarnai oleh pertumpahan darah dan kekerasan di kalangan penganutnya. Sudah banyak korban berjatuhan akibat konflik kekerasan yang melanda agama ini. Bahkan, tiga dari empat khalifah Rasyidin menjadi korban dari kekerasan sesama Muslim: Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib. Mereka semua dibunuh secara tragis di tangan umat Muslim yang semestinya menebarkan pesan-pesan perdamaian. Belum lagi korban-korban berjatuhan akibat serangkaian perang yang dimunculkan oleh umat Muslim awal akibat perpecahan internal di antara mereka, misalnya Perang Shiffin, Perang Jamal, dan semacamnya.

Aksi kekerasan tidak hanya terjadi pada awal-awal pemerintahan Islam. Kekerasan bahkan terjadi ketika peradaban Islam mencapai puncak kemajuannya di tangan Bani Abbasiyah. Kita memang mengenang masa-masa kejayaan Islam tersebut sebagai *the Golden Age of Islam*, Abad Keemasan Islam. Tetapi, siapa sangka pada masa-masa tersebut darah umat Islam juga tumpah? Rezimisasi doktrin keislaman yang sesuai dengan mazhab-resmi Negara melalui lembaga inkuisisi (*mihnah*) paling bertanggung jawab atas terjadinya tragedi berdarah pada masa Dinasti Abbasiyah. *Mihnah* adalah lembaga bentukan Negara untuk mengawal dan "menertibkan" pemikiran keagamaan yang tidak sesuai dengan "selera" penguasa.

Eksistensi *mihnah* ini merupakan bentuk intervensi Negara untuk melakukan penyeragaman pemikiran keagamaan di kalangan umat Muslim. Dengan lembaga tersebut, umat Muslim tidak diizinkan untuk berbeda atau keluar dari mazhab-resmi Negara (baca: Mu'tazilah). Sekali rezim Negara mendapati pemikiran yang berbeda dari mazhab Mu'tazilah, Negara segera bertindak dan mempersekusi pemikiran tersebut. Salah satu korban akibat penerapan lembaga *mihnah* ini adalah Imam Ahmad ibn Hanbal (pendiri mazhab Hanbali) yang tetap bersikukuh pada keyakinannya yang beraliran Sunni. Salah satu titik konflik antara Imam Ahmad dan Negara adalah soal doktrin kemakhlukan al-Qur'an. Dalam konteks ini, Imam Ahmad meyakini bahwa al-Qur'an bukanlah makhluk. Sebaliknya, Negara meyakini bahwa al-Qur'an adalah makhluk. Di luar doktrin kemakhlukan Al-Qur'an ini, masih banyak doktrin keagamaan lainnya yang dibakukan oleh rezim Negara melalui lembaga *mihnah* ini.

Jatuhnya korban di kalangan internal umat Muslim tidak hanya terjadi pada masa-masa awal Islam. Korban justru semakin banyak berjatuhan di era modern saat ini akibat terjadinya konflik kekerasan yang melibatkan umat Muslim di seluruh dunia. Konflik kekerasan yang bernuansa ideologi-keagamaan yang melanda dunia Islam, terutama kawasan Timur Tengah, menjadi contoh mutakhir soal aksi-aksi kekerasan yang dimaksud. Hingga hari ini, kawasan tersebut masih membara, diliputi konflik dan pertumpahan darah sesama penganut Islam. Pendek kata, tiada hari tanpa konflik-kekerasan di Timur

Tengah. Jumlah korban yang ditimbulkan akibat konflik-kekerasan di kawasan ini sudah tidak terhitung jumlahnya: mencapai angka ratusan ribu jiwa. Tetapi, jatuhnya korban yang sedemikian banyak ini tidak segera menyadarkan umat Muslim tentang arti kedamaian dan nilai-nilai kemanusiaan di satu sisi, dan betapa meruginya konflik-kekerasan bagi mereka, di sisi lain. Mereka benar-benar sudah mengabaikan kalkulasi untung-rugi konflik sembari terus saling menghancurkan di antara mereka sendiri.

Penjelasan di atas hanya mengulas bagaimana pola konflik dan kekerasan menjadi mekanisme penyelesaian masalah di kalangan internal umat Muslim—terutama di Timur Tengah—yang terus direplikasi dan direproduksi. Fakta konflik dan kekerasan antar-agama yang berbeda tidak perlu lagi diulas di sini, karena sudah menjadi bagian dari sejarah kemanusiaan yang diketahui oleh umum. Konflik paling fenomenal adalah antara penganut Katolik dan Protestan di Eropa; antara Kristen dan Yahudi; antara Hindu dan Islam di India; antara Buddha dan Islam di Myanmar, dan lain sebagainya. Di kalangan internal Islam sendiri, konflik antara Sunni dan Syi'ah merupakan cerita lama yang tidak pernah menemukan mekanisme resolusinya. Konflik Sunni-Syi'ah bahkan dimulai sejak awal penyebaran agama ini ke luar Jazirah Arab. Hingga saat ini, peta peradaban Islam bahkan terbelah ke dalam dua kubu besar ini: Sunni dan Syi'ah.

***

PERTANYAAN yang menarik direnungkan adalah, mengapa sejarah agama-agama selalu kental dengan nuansa kekerasan? Mengapa kepenganutan agama-agama harus menimbulkan korban jiwa akibat perbedaan pemahaman keagamaan?

Menjawab pertanyaan di atas, menjadi relevan kiranya jika kita merefleksikan asumsi teoretik yang dikembangkan oleh J. Harold Ellens (2007) bahwa setiap kekerasan yang berlatar agama dapat dilacak pada unsur destruktif yang dimiliki oleh hampir setiap agama. Lebih jauh, dia mengatakan bahwa komunitas beragama selalu terjatuh pada pandangan kosmologis Manikean yang membelah realitas menjadi dua kutub yang saling berhadapan: realitas kebenaran versus

realitas kebatilan. Kerangka pikir semacam ini, menurutnya, berakar pada kredo agama-agama Samawi yang membelah realitas manusia hanya pada dua kutub yang saling berlawanan: benar-salah, putih-hitam, terang-gelap, suci-kotor, dan semacamnya. Akibatnya, kesadaran kosmologis setiap penganut agama dipenuhi oleh imajinasi untuk meneguhkan dirinya sendiri dan meluruskan atau bahkan menghabisi pihak lain yang diposisikan sebagai musuhnya.

Dalam konteks pemikiran Islam, kelompok garis keras sering merepresentasikan pihak yang mengklaim dirinya sebagai yang paling autentik, paling benar, paling suci, dan semacamnya. Mereka melakukan *truth-claim* terhadap apa yang mereka yakini sebagai kebenaran yang harus diikuti oleh pihak lain. Sementara itu, kelompok lain di luarnya menjadi target dari upaya-upaya pemurnian atau dakwah mereka. Hasan al-Banna dan Sayyid Qutb misalnya, merupakan figur-figur Islamis kontemporer yang memandang dunia ini secara Manikean, hitam-putih dan absolutis. Dalam konteks ini, mereka merepresentasikan diri sebagai pihak yang loyal terhadap segala perintah Tuhan, sementara itu pihak-pihak lain merepresentasikan para pembangkang perintah Tuhan. Tidak ada opsi lain untuk mengubah dunia yang dipandang sudah tersesat dari jalan Tuhan kecuali meluruskannya kembali, baik melalui cara damai atau kekerasan.

Di kalangan kaum Islamis sendiri, terdapat kecenderungan ramifikasi dan pembelahan pemikiran secara beragam. Mereka membentuk konfigurasi gerakan yang tidak tunggal. Kecenderungannya adalah mereka dapat bersatu ketika menghadapi tantangan dari luar yang dipersepsikan sebagai ancaman/musuh bersama yang dapat menghancurkan Islam. Pada saat lain, mereka sebenarnya bukanlah kelompok yang solid secara ideologis karena gampang sekali terpecah-belah menjadi sub-sub kekuatan kecil akibat ekspektasi yang beragam dari para tokohnya. Terpecahnya kelompok-kelompok radikal seperti Al-Qaidah menjadi beberapa organisasi kecil seperti Al-Nusrah, ISIS, dan lain-lain, menggambarkan kenyataan begitu mudahnya kelompok-kelompok radikal melakukan pembelahan. Kekuatan-kekuatan kecil ini dapat solid pada saat menghadapi tantangan eksternal, tetapi juga rapuh ketika menghadapi tantangan internal.

***

BUKU yang ada di hadapan pembaca ini menggambarkan dengan sangat jelas betapa Islam bukanlah agama yang monolitik dan tunggal. Selalu ada kontestasi di kalangan internal penganutnya tentang tafsir kebenaran yang dianggapnya paling autentik. Secara akademik, buku yang ditulis oleh Dr. Aksin Wijaya, seorang akademisi muda dari IAIN Ponorogo, hendak menyodorkan fakta penafsiran agama yang bernuansa kekerasan versus penafsiran agama yang bernuansa perdamaian. Dua kutub pemikiran dalam Islam selalu berkontestasi. Model penafsiran yang menunggalkan absolutisme keagamaan direpresentasikan oleh figur-figur kelompok Salafî-Wahâbî dan Islamis (al-Maududi dan Sayyid Qutb). Selain absolutis, karakteristik dasar dari corak keberagamaan model ini adalah teosentris, yakni berorientasi pada melayani Tuhan.

Di lain pihak, terdapat pula figur-figur Muslim yang menyerukan model keberagamaan yang antroposentris. Yakni model keberagamaan yang bertumpu pada nilai-nilai perdamaian, kasih sayang, dan visi *rahmatan lil 'âlamîn*. Model keberagamaan kelompok kedua ini diwakili dengan baik oleh tokoh-tokoh pembaru seperti Muhammad Sa'id Al-Asymawi, Abû Al-Qasim Hâj Hammad, Muhammad Syahrûr, dan lain-lain. Tokoh-tokoh semacam ini merasa gerah atas sepak terjang kaum Islamis yang berusaha menunggalkan paham keagamaan yang absolutis dan teosentris, karena model keberagamaan ini cenderung mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan universal. Manusia dilihat sebagai objek nominal yang bersifat hitam-putih, iman-kafir, Islam-non-Islam, dan semacamnya.

Di atas itu semua, dalam perspektif penulis buku ini, harus ada upaya pengarus-utamaan (*mainstreaming*) tafsir keagamaan yang antroposentris agar nilai-nilai perdamaian dan kemanusiaan universal dapat ditegakkan. Ketika model keberagamaan antroposentris ini dapat diaktualisasikan ke dalam realitas empiris umat Muslim, maka peradaban yang lahir dari rahim Islam tidak diwarnai oleh berbagai bentuk konflik dan kekerasan. Sebaliknya, tafsir antroposentris akan melahirkan wajah Islam yang menjunjung tinggi nilai-nilai perda-

maian dan kemanusiaan universal karena lebih menempatkan manusia sebagai subjek, bukan objek, dari segala hiruk-pikuk keberagaman umat Muslim. Inilah yang menurut saya menjadi kontribusi dari buku ini dalam menciptakan model keberagamaan baru yang relevan dengan kebutuhan zaman yang bergerak semakin maju, beradab, dan menempatkan manusia sebagai subjek, bukan objek, keberagamaan. Semoga buku ini menghadirkan manfaat sebesar-besarnya untuk semakin mendewasakan cara pandang umat Muslim dalam melihat realitas normatif-tekstualnya, sehingga muncul penghormatan dan penghargaan terhadap perdamaian dan nilai-nilai kemanusiaan universal. Inilah yang dikehendaki oleh penulis buku ini sebagai model keberagamaan yang antroposentris, bukan teosentris. Semoga!

Surabaya, 2 Oktober 2017.

KATA PENGANTAR

SAKRALISASI KEMANUSIAAN, RELIGIONISASI PERDAMAIAN

Moch. Nur Ichwan, M.A., Ph.D.
Koordinator Program Doktor Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Membayangkan agama tanpa kekerasan adalah utopia, sebagaimana membayangkan dunia tanpa kekerasan. Bayangkan agama apa pun yang Anda kenal di dunia ini, dan bacalah sejarahnya sejak lahir sampai sekarang, adakah yang terbebas dari kekerasan? Jawabnya adalah: tidak ada. Semua agama bersentuhan dengan kekerasan (Armstrong 2015). Bahkan agama yang mengidealkan keseimbangan kosmis, seperti Buddha (Caldwell 1999; McGuire et al. 1996), atau mengidealkan cinta kasih, seperti Kristen (Niditch 1993; Olyan 2004; Collins, 2003; Sherwood dan Bekkenkamp 2003; Bernat dan Klawans 2007), atau mengidealkan keadilan, seperti Islam (Lloyd 2007; Ahmad 2009; Adonis 2016), semuanya pernah bergelimang dengan darah. Bahkan kekerasan berbasis agama sangat berdarah-darah, karena kekerasan itu dianggap merupakan bagian dari agama. Sejarah dunia telah mencatat bagaimana agama-agama monoteis justru mempunyai sejarah kekerasan yang paling berdarah-darah, dibandingkan dengan sejarah agama-agama non-monoteis. Perang Salib antara Muslim dan Kristen berlangsung dalam jangka waktu yang sangat lama antara abad ke-11 dan ke-13 (1096-1099; 1147-1949; 1187-1192; 1208-1271), dan memakan sangat banyak korban (Tyerman 2006).

Di tengah banyaknya fakta kekerasan keagamaan itu, kita sering mendengar pernyataan bahwa tidak ada agama yang mengajarkan kekerasan. Begitu pernyataan yang sering kita dengar dari tokoh-tokoh agama dan politik. Pernyataan itu biasanya muncul setelah terjadi kekerasan yang mengatasnamakan agama tertentu. Dengan mengucapkan, "Tidak ada agama yang mengajarkan kekerasan," kita merasa bahwa ini cukup bisa membantu untuk menjawab pertanyaan mengapa orang beragama melakukan kekerasan. Dengan ini pula kita dapat menenangkan khalayak, dan mencegah kemungkinan labelisasi agama tertentu sebagai agama kekerasan. Orang atau oknum agama lah yang melakukan kekerasan, dan melegitimasi kekerasannya itu dengan agama. Begitu argumentasi itu berlanjut. Orang beragama itu memahami ajaran agama secara keliru sehingga kesimpulan dan perilakunya keliru juga. Pendapat ini tidak sepenuhnya benar, dan tidak sepenuhnya salah. Sebagaimana di bawah ini, kenyataan sejarah menunjukkan bahwa agama tidak dapat menghindarkan diri dari kekerasan. Namun juga, agama dapat menjadi kekuatan dalam melawan kekerasan dan membangun perdamaian.

AGAMA DALAM JERAT KEKERASAN

AGAMA diciptakan untuk manusia dan kemaslahatannya, bukan untuk Tuhan dan kemaslahatannya. Karena Tuhan memang tidak beragama dan tidak perlu agama. Idealnya agama itu sepenuhnya damai dan tidak mengenal kekerasan. Namun, apakah ada agama yang tanpa kekerasan? Jawabnya, sayangnya, tidak ada. Ada beberapa hal yang menyebabkan agama tak bisa lepas dari kekerasan. *Pertama*, karena dalam agama ada ajaran tentang pengorbanan. Ajaran ini meniscayakan adanya pengorbanan untuk membuktikan iman atau cinta kepada Tuhan. Kisah Nabi Ibrahim dan Ismail (atau Ishak, dalam konteks Kristen) adalah contoh terbaik ajaran tentang pengorbanan itu. Walaupun akhirnya Tuhan mengganti Ismail (Ishak) dengan domba, itu sudah cukup untuk menggambarkan bahwa ada kekerasan yang dianjurkan agama, yang dengan demikian ia menjadi kekerasan yang

sakral. Dalam konteks Islam, kisah pengorbanan Ibrahim dan Ismail ini diabadikan dengan hari raya *Qurban* setiap bulan Dzulhijjah dengan mengorbankan unta, sapi, domba, atau kambing. Mengorbankan hewan merupakan salah satu bentuk kekerasan yang disakralkan. Menurut René Girard (1979), agama adalah suatu cara pengaturan kekerasan sosial dan menciptakan kohesi sosial. Melalui pengorbanan, kekerasan yang mengancam masyarakat secara ritual ditolak keluar, dan tidak mengena kepada anggota masyarakat. Dalam Islam, pengorbanan itu untuk membuktikan cinta dan ketakwaan kepada Allah.

Kedua, agama selalu mengasumsikan logika baik-buruk dan benar-salah, dan menempatkan yang religius sebagai kebaikan dan kebenaran, sedangkan non-religius sebagai keburukan dan kesalahan. Ini terkait dengan kekerasan epistemik di atas, namun dalam kenyataannya menjelma menjadi sistem ortodoksi yang kemudian mengklaim kebenaran pemahaman dan interpretasi *mainstream* dan menegasikan pemahaman dan interpretasi minoritas. Klaim ini yang mengakibatkan munculnya sekte-sekte dan lembaga fatwa yang menilai keagamaan kelompok di luar mereka sebagai menyimpang dan sesat. Fatwa semacam ini tidak jarang berlanjut pada kekerasan fisik yang mengancam jiwa seseorang atau kelompok orang, dan struktural, jika diadopsi oleh penentu kebijakan.

Ketiga, dakwah, misi, dan ekspansi agama tidak jarang dilakukan dengan cara kekerasan. Ketika Hindu dan Buddha menjadi agama negara di sejumlah negara di Asia, ia menjadi tidak lepas dari kekerasan dalam penyebaran agamanya. Ketika Kristen diadopsi menjadi agama negara Romawi/Bizantium, ekspansi agama pun menjadi sejalan dengan ekspansi negara, dan ekspansi negara dapat dimotivasi oleh keinginan menyebarkan agama ke wilayah-wilayah lain. Ekspansi Kristen, baik Katolik maupun Protestan, berkembang sejalan dengan kolonialisme yang terjadi antara abad ke-18 hingga awal abad ke-20, termasuk ke Indonesia. Islam pun bukan perkecualian. Dalam waktu 30-an tahun kekuasaan *Khulafa' Rasyidun* (empat kekhalifahan pertama) semenanjung Arabia, sebagian wilayah Persia dan Afrika Utara sudah ditaklukkan. Ekspansi Islam ke Indonesia dikatakan berlaku secara damai melalui jalur perdagangan dan sufisme. Namun, tak dapat

diingkari fakta-fakta peperangan internal di Nusantara dalam upaya ekspansi Islam itu. (Houtart 2002: 11-3).

Keempat, kitab suci terkadang mengandung juga pernyataan yang secara eksplisit atau implisit dapat dipahami sebagai membolehkan, menganjurkan, bahkan mewajibkan kekerasan. Kekerasan ini bisa terkait dengan hukuman keagamaan, mempertahankan diri, jihad, dan bisa pula terkait dengan orang atau kelompok tertentu yang berbeda dan berseberangan dengan agama itu, atau menolak atau menentangnya.

Kelima, hampir selalu ada individu dan kelompok dalam agama yang berpaham radikal yang memperkenankan penggunaan kekerasan dalam keberagamaan mereka (hampir) di masing-masing agama. Penganut agama yang radikal ini biasanya jumlahnya tidak banyak, namun dapat menguasai wacana karena kegaduhan dan ulah mereka. Kaum teroris adalah kaum yang bukan hanya radikal dalam pikiran (kekerasan epistemik), namun juga dalam perkataan, gestur, dan tindakan. Biasanya mereka menjadikan agama sebagai justifikasi kekerasan mereka.

Hal di atas menunjukkan bahwa secara historis dan empiris, agama tidak terlepas dari jebakan kekerasan, baik ringan maupun berat.

SAKRALISASI DEHUMANISASI: RELIGIONISASI KEKERASAN

INTERPRETASI dan pemahaman yang dikembangkan berdasarkan kitab suci dan teks-teks keagamaan melahirkan teologi. Kita mengenal teologi sistematis, seperti Asy'ariyah, Maturidiyah, Muktazilah, Kharijiyah, atau teologi sosial, teologi pembangunan, teologi pembebasan, dan teologi anti-korupsi. Namun, hasil interpretasi kitab suci dan teks-teks keagamaan itu dapat pula melahirkan teologi negatif, seperti teologi kekerasan. Teologi kekerasan adalah pemikiran keagamaan yang menjustifikasi kekerasan terhadap manusia lain—atau terhadap makhluk hidup lain dan alam—yang menyebabkan kekerasan itu

menjadi sakral karena menjadi bagian dari agama. Di sini kita lebih berbicara tentang teologi kekerasan kemanusiaan.

Teologi kekerasan adalah sakralisasi kekerasan secara religius. Teologi kekerasan melahirkan religionisasi kekerasan. Dengan legitimasi agama, kekerasan seakan-akan menjadi sah, dan dalam hal tertentu bahkan menjadi kewajiban. Artinya, kekerasan menjadi perilaku yang sakral secara religius. Orang yang melakukannya tidak lagi merasa berdosa, dan bahkan senang serta bangga melakukannya. Orang itu justru heran jika banyak orang beriman tidak melakukan "kewajiban" kekerasan itu. Di matanya, orang-orang yang mengaku beriman tetapi tidak melakukan kewajiban itu levelnya setara dengan pendosa, munafik, atau fasik. Dia yakin apa yang dilakukannya berpahala, bahkan dalam konteks bom bunuh diri, itu dianggapnya sebagai ritual pernikahan dengan sekian bidadari di surga. Dia tidak melihat lagi bagaimana hukum bunuh diri dalam Islam, yakni dijebloskan ke dalam neraka. Dengan logika teologi kekerasan, hukum itu berubah menjadi wajib bunuh diri untuk mendapatkan pahala di surga dan dinikahkan dengan bidadari.

Inti dari teologi kekerasan kemanusiaan adalah "dehumanisasi", yakni meletakkan manusia bukan sebagai manusia, tetapi sebagai hewan, tumbuhan, objek benda, atau setan, dan itu menurutnya sah secara agama. Dehumanisasi mengalami sakralisasi, karena ia dianggap bagian dari agama. Sering kita dengar penceramah menyebut orang-orang yang mereka anggap sesat, fasik, murtad, dan kafir, atau yang beda pemikiran, sebagai hewan (anjing, celeng, babi, cebong, dan sebagainya), atau yang lebih rendah (seperti tai kucing, iblis, dan setan). Dengan menyebut seseorang anjing, misalnya, dia melakukan dehumanisasi orang itu setara dengan hewan. Dengan menurunkan derajat manusia menjadi hewan, dia merasa mempunyai kebebasan untuk melakukan kekerasan terhadapnya. Mungkin ada yang mengucapkannya hanya sebagai ungkapan emosional, namun ada pula yang memang mempunyai alasan teologis. Yang terakhir ini membangun argumennya dengan mendasarkan diri pada al-Qur'an:

> "Dan sungguh akan Kami isi neraka Jahanam banyak dari kalangan jin dan manusia. Mereka memiliki hati, tetapi tidak digunakan untuk memahami (Kebenaran), dan mereka mempunyai mata, tapi tidak digunakan untuk melihat (Kebenaran), dan mereka mempunyai telinga, tetapi tidak digunakan untuk mendengar (Kebenaran). Mereka seperti hewan (*an'âm*), bahkan lebih sesat (*adhall*). Mereka itulah orang-orang yang lengah." (QS al-A'raf [7]:179)

> "Apakah kamu menganggap bahwa sebagian besar dari mereka mendengarkan atau menggunakan akalnya; bukanlah mereka kecuali seperti hewan (*an'am*), bahkan mereka lebih sesat jalannya (*adhallu sabīlā*)." (QS al-Furqân [25]:44)

Dua ayat ini dijadikan legitimasi kebolehan untuk menghina atau merendahkan manusia lain yang tidak sepaham dengan mereka dengan segala macam nama hewan dan bahkan yang lebih rendah dari itu, dengan alasan "mereka seperti hewan (*an'âm*), bahkan lebih sesat (*adhall*)" atau "mereka lebih sesat jalannya (*adhallu sabîla*)". Mereka beranggapan bahwa jika Allah menyebut demikian, maka mereka juga berhak melakukan hal yang sama. Mereka menyamakan hak Allah dengan hak mereka. Mereka tidak mempertimbangkan, misalnya, bahwa asumsi keagamaan dan penafsiran mereka menurut Allah ternyata salah, dan asumsi dan penafsiran orang lain benar. Dengan melakukan dehumanisasi itu, mereka merasa mempunyai hak untuk melakukan *hate speech*, memaki, meneror, melukai dan bahkan membunuh, karena sang liyan bukanlah manusia, tetapi hewan atau bahkan benda.

Takfir atau pengafiran terhadap Muslim lain sudah lazim diucapkan khatib-khatib dan dai-dai, di pengajian-pengajian, dan bahkan di televisi dan media sosial. Pada masa awal Islam, kelompok yang pertama kali gemar mengafirkan Muslim lain adalah Khawarij. Mereka sebelumnya adalah para pendukung Khalifah Ali, *karramallāhu wajhah*, yang kemudian membelot setelah beliau menerima *taẖkīm* (arbitrase) Mu'awiyah. Menurut mereka, menerima *taẖkim* Mu'awiyah

yang memberontak terhadap pemerintah yang sah itu bertentangan dengan hukum Allah. Oleh karena itu, mereka menganggap bahwa Ali, Mu'awiyah, dan Abu Musa al-Asy'ari (sang arbitrator) adalah kafir, sehingga darahnya halal. Mereka berupaya membunuh ketiga sahabat itu, namun hanya berhasil membunuh Ali. Khawarij ini lalu berkembang dan bercabang-cabang, dari yang moderat hingga yang radikal. Yang radikal ini dengan mudah menjatuhkan hukum kafir kepada sesama Muslim, dan dengan mudahnya mereka mengalirkan darah. Perhatikan bagaimana perilaku kaum Khawarij ini:

> "Mereka biasanya keluar dari rumah dengan membawa pedang ke pasar. Saat orang-orang yang tak berdosa berkumpul tanpa menyadarinya, mereka tiba-tiba berteriak, '*Lā ẖukma illā lillāh'* (tiada hukum kecuali milik Allah) dan mereka mengayunkan pedang kepada siapa saja yang ada di depannya, dan mereka membunuh, sampai mereka pada akhirnya terbunuh. Masyarakat selalu hidup dalam ketakutan terhadap mereka." (al-Malati, *al-Tanbīh*, 51 dikutip dalam Izutsu 1965: 7).

Pada masa sekarang, ada juga kelompok yang mewarisi cara berpikir mereka dan dengan sangat mudah mengafirkan sesama Muslim dan melakukan teror serta pembunuhan. Rata-rata mereka menolak disebut Khawarij, namun cara berpikir dan berperilaku mereka seperti Khawarij. Mereka sejatinya adalah neo-Khawarij *par excellence*. Penggambaran Khawarij di atas persis dengan gambaran kaum teroris. Silakan ganti kata "pedang" dengan "bom".

Takfir adalah "de-iman-isasi", menganggap iman telah hilang dari seseorang, dan yang tinggal adalah kekufuran. Ini merupakan cara untuk menghalalkan darah Muslim. Selama ia Muslim, maka haram darahnya ditumpahkan oleh seorang Muslim lain. Satu-satunya cara agar dapat menghalalkan darah seorang Muslim, menurut logika *takfiri*, adalah dengan mengeluarkannya dari keimanan Islam, sehingga ia menjadi murtad dan kafir. Oleh karena itulah mereka membuat kriteria yang seakan-akan mereka turunkan dari al-Qur'an dan Sunnah, dan itu mereka gunakan untuk menghukumi iman Muslim lain.

Setelah hukum kafir mereka tetapkan kepada seseorang, maka tahap selanjutnya adalah menghalalkan darahnya. De-iman-isasi sebenarnya adalah juga "dehumanisasi". Orang yang hilang imannya dianggap jatuh martabatnya menjadi *non-human*, bukan manusia lagi, setaraf dengan hewan, benda, atau bahkan iblis dan setan, yang dengan demikian menjadi bebas diperlakukan seperti apa pun, karena mereka bukan lagi manusia. Oleh karena itu, sakralisasi dehumanisasi sangatlah berbahaya, karena mengancam kehidupan manusia.

SAKRALISASI KEMANUSIAAN: RELIGIONISASI PERDAMAIAN

PERDAMAIAN adalah prinsip keagamaan Islam, dan inti dari perdamaian adalah humanisasi, yakni memandang dan memperlakukan manusia sebagai manusia. Oleh karena itu, pada dasarnya perdamaian adalah sakral, dan sudah seharusnyalah disakralkan. Dari sinilah dirumuskan teologi perdamaian yang berakar pada salah satu asma Allah, *al-Salâm* (Mahadamai). Kata *salâm* (damai dalam makna aktif-positif) adalah satu akar kata dengan *Islâm* (penyerahan diri [pada kehendak Allah]) dan *silm* (perdamaian dalam makna tidak ada konflik). *Salâm* ada dalam doa yang diajarkan Nabi Muhammad Saw.:

> *Allāhumma antas-salām, wa minkas-salām, wa ilaika ya'udus-salâm, faẖayyinâ rabbanâ bis-salâm, wa adkhilnal-jannata dâras-salâm, tabarakta rabbanâ wa ta'âlaita, ya dzal-jalāli wal-ikrām*.
> Ya Allah, Engkaulah Sang Mahadamai, dari-Mu perdamaian, kepada-Mu kami memohonkan perdamaian, hidupkanlah kami dengan kedamaian, masukkanlah kami ke negeri damai (surga), terpujilah Engkau, Tuhan kami yang Mahatinggi, wahai Pemilik kebesaran dan kemuliaan (HR. Bukhari dan Muslim).

Prinsip bahwa Allah adalah Mahadamai dan dari-Nya perdamaian mengajarkan bahwa secara hermeneutis penafsiran harus mengutamakan dan melahirkan perdamaian. Demikian juga implementasi dari interpretasi itu haruslah mengutamakan dan menciptakan damai

di bumi. *Logos* yang damai melahirkan interpretasi yang damai, yang pada gilirannya mewujud dalam tindakan damai.

Perdamaian ini tidak dapat diupayakan tanpa kasih sayang. Ini sejalan dengan asma Allah yang mulia lainnya, *al-Ra<u>h</u>mān* (Maha Pengasih) dan *al-Ra<u>h</u>īm* (Maha Penyayang) dan risalah Rasulullah sebagai risalah *ra<u>h</u>matan li al-'alamîn* (kasih sayang bagi semesta). Setiap akan melakukan perbuatan baik, Muslim disunnahkan meng-ucapkan *Bismillāhi al-Ra<u>h</u>māni al-Rā<u>h</u>im* (dengan nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang) agar perbuatan baik kita itu didasarkan atas kasih sayang, bukan karena keterpaksaan, apalagi kebencian. Allah juga mengatakan bahwa, "*kasih-sayang-Ku meliputi segala sesuatu.*" (QS al-A'raf [7]:156) dan betapapun Dia marah, kasih sayang-Nya tetaplah lebih diutamakan, "*Kasih sayang-Ku mendahului murka-Ku.*" (HR. Bukhari, Ibn Majah, Ahmad). Banyak hadis tentang kasih-sayang ini, misalnya: "*Kasihilah mereka yang ada di bumi, maka akan mengasihi kalian siapa saja yang ada di langit.*" (HR. Thabrani). Dan bahkan Rasulullah mengancam, "*Tidaklah masuk surga orang yang memutus tali kasih-sayang (silaturahim).*" (HR. Muslim).

Selain bahwa perdamaian didasari oleh kasih-sayang, ia juga harus didasarkan atas perspektif bahwa semua manusia haruslah dipandang pertama dan utamanya sebagai manusia, dan bahwa manusia itu mulia, karena manusia dimuliakan oleh Allah sebagaimana dikatakan-Nya, *wa-laqad karramnā Banī Ādam* (dan benar-benar telah Kami muliakan anak cucu Adam) (QS al-Isrâ' [17]: 70). Oleh karena itu, hidup manusia juga mulia, karena di samping unsur tanah, dirinya juga mengandung unsur dari ruh Ilahi, *wa nafakhtu fīhi min rūhī* (dan Aku tiupkan di dalamnya (unsur) dari ruh-Ku) (QS al-<u>H</u>ijr [15]:29). Membunuh satu jiwa manusia setara dengan jiwa seluruh manusia, dan menyelamatkan satu jiwa manusia setara dengan menyelamatkan jiwa seluruh manusia (QS al-Mâ'idah [5]: 32). Kekerasan terhadap seorang manusia adalah kekerasan terhadap seluruh manusia.

Karya Aksin Wijaya ini menyadarkan kita akan niscayanya me-mandang manusia sebagai manusia yang bermartabat kemuliaan (*karāmah al-insân*) dan bahwa agamaisasi kekerasan tidak boleh ter-

jadi, dan harus ditolak mentah-mentah, karena bertentangan dengan prinsip Islam sebagai agama *salâm* (damai) dan rahmat bagi semesta (*rahmatan li al-'ālamīn*). Dia juga menggugah kita bahwa religionisasi perdamaianlah yang niscaya kita bangun dan kembangkan dalam kesadaran, tindakan, struktur, dan sistem sosial kita. Tanpa itu, yang terjadi adalah sakralisasi dehumanisasi, akar dari segala bentuk kekerasan kemanusiaan. *Ala kulli h̲âl*, perdamaian adalah bagian dari iman yang mesti kita perjuangkan dan ejawantahkan dalam kenyataan sehari-hari di mana pun dan kapan pun. Perdamaian harus mewujud dari *fides* ke *praxis*, dari iman ke amal saleh. Semoga.[]

Yogyakarta, 17 Desember 2017

DAFTAR PUSTAKA

Adonis (2016), *Violence and Islam: Conversations with Houria Abdelouahed*, Malden, MA: Polity.

Ahmad, Ahmad Atif (2009), Islam, Modernity, Violence, and Everyday Life, New York: Palgrave Macmillan.

Armstrong, Karen (2015), *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*, Anchor.

Bernat, David A. dan Jonathan Klawans, eds. (2007). *Religion and Violence: The Biblical Heritage, Recent Research in Biblical Studies 2*; Sheffield: Sheffield Phoenix Press.

Caldwell, Sara (1999), *Oh Terrifying Mother: Sexuality, Violence and Worship of the Goddess Kali*. Oxford: Oxford University Press.

Collins, John J. (2003). "*The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence*," *JBL* 122 : 3–21.

Esack, Farid (2000). *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A Budiman, Bandung: Mizan.

Houtart, Francois (2002), "Kultus Kekerasan Atas Nama Agama," dalam Thomas Santoso, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, Jakarta: Pustaka Utan Kayu.

Izutsu, Toshihiko (1965). *The Concept of Belief in Islamic Theology, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies*, Keio University.

Girard, René (1979). *Violence and the Sacred*, W.W. Norton & Co.

Lloyd, Steffen (2007), *Holy War, Just War: Exploring the Moral Meaning of Religious Violence*, Rowman & Littlefield.

McGuire, John Reeves, Peter Brasted, Howard, eds. (1996). *Politics of Violence from Ayodhya to Behrampada*. New Delhi: Sage Publications.

Niditch, Susan (1993). *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, New York: Oxford University Press.

al-Razi, Abu al-Hasan Sayyed Muhammad (1979). *Peak of Eloquence, Nahj al-Balaghah*, terj. Askari Jafery. Bombay: Islamic Seminary for World Shia Muslim Organization.

Saul M. Olyan (2004). '*Theorizing Violence in Biblical Ritual Contexts: The Case of Mourning Rites*', Saul M. Olyan, *Biblical Mourning: Ritual and Social Dimension*s, Oxford: Oxford University Press.

Sherwood, Yvonne dan Jonneke Bekkenkamp, eds. (2003). *Sanctified Aggression: Legacies of Biblical and Post-biblical Vocabularies of Violence*, New York: T&T Clark.

Tyerman, Christopher (2006), *God's War: A New History of the Crusade*s, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

DAFTAR ISI

Bab 4

Islam Islamisme

Bab 5

Islam Pluralis

Bab 1 | CATATAN PEMBUKA

MENGAPA BUKU INI DITULIS

Di era digital seperti sekarang ini, masyarakat mendapat suguhan beragam berita, baik berita yang berkaitan dengan ekonomi, politik, moral, budaya maupun berita kekerasan, baik kekerasan wacana seperti memberi label kafir, bid'ah, sesat, dan penista agama kepada pihak lain maupun kekerasan fisik seperti pembakaran tempat ibadah, pemukulan, dan pembunuhan. Sasaran kekerasan yang mengatasnamakan agama dan Tuhan pun melibatkan orang-orang non-Muslim atau orang-orang Barat dan orang-orang Islam sendiri yang berbeda keyakinan, aliran, pemikiran, pilihan politik, ideologi, atau kewarganegaraan. Yang menjadi perhatian saya adalah mengapa mereka begitu yakin dan merasa absah melakukan kekerasan dengan mengatasnamakan agama dan Tuhan tanpa merasa bersalah sedikit pun. Bahkan, mereka yakin tindakannya mendapat

dukungan dari Tuhan dengan surga sebagai jaminannya. Mereka pun berani mati untuk membunuh orang lain melalui bom bunuh diri demi meraih tiket surga.

Ada yang berpendapat, mereka melegitimasi tindakan kekerasannya itu dengan mengambil contoh peristiwa peperangan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam melawan kaum Yahudi di Madinah, dan melawan orang-orang kafir Makkah pada peristiwa Pembebasan Makkah. Peperangan-peperangan yang sebenarnya bersifat sosiologis dan historis itu dijustifikasi secara teologis sebagai *jihâd fi sabîlillah* dan kelak mereka dijanjikan masuk surga bagi yang mati syahid. Mereka menggunakan al-Qur'an dan hadis Nabi sebagai justifikasinya dengan cara memilih ayat-ayat dan hadis tertentu yang bernada "keras" seperti ayat tentang *jihâd*, *qitâl*, *nahi mungkar* sembari menafsirkannya secara tekstual. Jika secara lahiriah terdapat pertentangan antara ayat-ayat tertentu, mereka menggunakan teori *nasakh* untuk mengatasinya. Misalnya, mereka menyebut ayat yang berbicara tentang tidak adanya paksaan dalam beragama sudah dinasakh oleh ayat-ayat *qitâl* yang berarti boleh, bahkan harus, melakukan paksaan dalam beragama. Jadi, mereka berpendapat bahwa al-Baqarah: 256 (tidak ada paksaan dalam agama) dinasakh oleh al-Taubah: 73 (bersikap keras terhadap orang kafir dan munafik), al-Kahfi: 28 (seruan bersabar) dinasakh oleh al-Taubah: 29 (seruan berperang melawan orang kafir); dan al-Nahl: 125 (berdakwah dengan hikmah dan pelajaran yang baik) dinasakh oleh al-Taubah: 5 (perintah berperang melawan orang musyrik).[1]

Menurut hemat saya, mereka meyakini dan merasa absah melakukan tindakan kekerasan dengan mengatasnamakan agama dan Tuhan lebih disebabkan oleh cara mereka "menalar Islam" dan "nalar keislaman yang mengideologi". Jika "cara menalar Islam" itu sendiri membantu mereka memahami Islam dengan benar, "nalar keislaman yang mengideologi" membuat mereka meyakininya sebagai satu-satunya cara dalam memahami Islam yang paling benar. Sebab, nalar keislaman yang mengideologi pada esensinya memandang sebuah pemikiran sudah "jadi", tanpa memperhatikan adanya "proses menjadi".

1 Muhammad Syahrûr, *Tajfîf Manâb' al-Irhâb*, (Lubâb-Beirut: Dawâr a-Hazimiyah, 2008), h. 59

Pemikiran yang sudah jadi itu berarti sudah final dan tidak ada lagi sesudahnya. Karena itu, tidak ada lagi sesudah ideologi kapitalisme, tidak ada lagi sesudah komunisme, tidak ada lagi sesudah Sunni, tidak ada lagi sesudah Syi'ah, tidak ada lagi sesudah Wahhâbî, tidak ada lagi sesudah islamisme, dan begitu seterusnya.

Nalar keislaman yang mengideologi itu pada akhirnya disakralkan. Pemikiran keislaman yang sudah disakralkan itu pun membuat mereka semakin yakin akan kebenaran pemikirannya sendiri, sembari menolak kebenaran pemikiran pihak lain. Seolah-olah, pemikiran keislamannya itu adalah Islam itu sendiri. Seseorang yang tidak sejalan dengan pemikiran keislaman mereka dinilai tidak sejalan dengan Islam. Serentak dengan itu, mereka menilai tindakannya sebagai tindakan yang sakral karena lahir dari pemikiran keislaman sakral yang sudah dianggap sama dengan Islam itu sendiri, termasuk tindakan kekerasan. Bukannya merasa bersalah melakukan kekerasan, mereka malah semakin merasa absah, yakin, dan wajib melakukan kekerasan, baik kekerasan wacana maupun kekerasan fisik, baik terhadap orang yang berbeda dengan pemikirannya, maupun yang tidak menjalankan pemikiran keislamannya yang sejalan dengan pemikiran keislaman mereka. Beberapa kasus berikut menjadi bukti korban pemikiran keislaman yang mengideologi dan menyakral tersebut.

Thaha Husein divonis murtad hanya karena mempertanyakan autentisitas *syi'ir* jahiliah dan fungsinya dalam menafsirkan al-Qur'an (*syi'ir* jahiliah sudah dianggap sakral) dengan karyanya *Fî al-Syi'ri al-Jâhili*.[2] Ali Abdur Raziq divonis murtad hanya karena berpendapat bahwa tidak ada format pemerintahan khusus yang bernama *khilafah* dalam Islam (*khilafah* diyakini sebagai ajaran wajib Islam) dengan karyanya, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukmi*,[3] dan Nasr Hamid Abu Zaid

2 Karena dinilai kontroversial dan mendapat sorotan tajam dari para pemikir Mesir, buku edisi keduanya terbit pada 1927 dengan perubahan judul menjadi *Fî al-Adab al-Jâhilî*, membuang tema tertentu yang dinilai kontrovesial, sembari membuat penambahan tema. Judul awal adalah *fî al-Syi'ri al-Jâhilî*, judul kedua menjadi, *Fî al-Adab al-Jâhili*. Thaha Husein, *fî al-Syi'ri al-Jâhili*, (Kairo: Ru'yah, 2007)/ Thaha Husein, *Fî al-Adab al-Jâhili*, cet. ke-18, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2005). Ulasan tentang pemikiran Thaha Husein dapat dilihat dalam karya saya. Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Para Epistemologi Kritis, al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein, dan Muhammad Abid al-Jabiri*, (Yogyakarta: Teras, 2014).

3 Ali Abdur Razik, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukmi, al-Khilâfah wa al-Hukûmah fî al-Islâm*, cet.3, (Kairo: Syirkah Mahimah, 1925)

divonis murtad hanya karena mengkritik pemikiran Imam al-Syafi'i dan para fukaha negara (pemikiran fikih diyakini sebagai ajaran asasi Islam) di Mesir dengan dua karyanya, *Naqd Khithâb al-Dîni*[4] dan *al-Imâm Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiolojiyyah al-Wasathiyyah*.[5] Gerakan Islam Ahmadiyah divonis sesat karena meyakini Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi selain Nabi Muhammad Saw. (pengertian "nabi" yang terakhir sudah pasti Nabi Muhammad Saw.), dan dituduh mempunyai kitab suci sendiri sebagai ganti dari al-Qur'an yakni *Tadzkirah*. Gerakan Islam Syi'ah divonis sesat karena dituduh menolak para sahabat Nabi dan mempunyai kitab al-Qur'an sendiri. Warga NU yang menjadi simbol gerakan Islam Sunni yang biasa bertawasul kepada Nabi Muhammad Saw. dan para ulama saleh, divonis melakukan bid'ah, syirik, dan kafir (karena Nabi Muhammad Saw. tidak pernah melakukan tradisi itu semua). Begitu juga masyarakat Indonesia divonis sesat karena menerima Pancasila sebagai ideologi Negara, dan tidak mendirikan Negara Islam atau *khilafah Islamiyah*. Kekerasan fisik kepada mereka pun biasa dilakukan dengan beragam bentuk seperti penghancuran rumah ibadah, pemukulan, dan pembunuhan bahkan dengan bom bunuh diri.[6]

Sejalan dengan deskripsi dan hipotesis di atas, tulisan ini bermaksud menyingkap alasan mengapa kelompok-kelompok gerakan Islam tertentu merasa yakin dan absah melakukan kekerasan dengan mengatasnamakan agama dan Tuhan. Sebagai turunannya, akan dibahas beberapa sub: *Pertama*, menyingkap nalar keislaman tokoh gerakan Islam yang menampilkan wajah kaku, intoleran, dan keras, sembari merasa absah, yakin dan bangga melakukan kekerasan dengan meng-

---

4 Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Khithâb wa al-Ta'wîl*, (Beirut: Markaz al-Tsaqafî al-'Arabî, 2000)

5 Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Imâm Syâfi'i wa Ta'sîs al-Ideolojiyyah al-Wasathiyyah*, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1996)

6 Untuk mengetahui lebih jelas data masalah ini, dapat dilihat dalam "Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2008: Berpihak dan Bertindak Intoleran: Intoleransi Masyarakat dan Restriksi Negara dalam Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia", (Jakarta: Setara Institute, 2009); dan "Negara Harus Bersikap: Tiga Tahun Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2007-2009" (Jakarta: Setara Institute, 2010); Lihat juga, "Laporan Tahunan The Wahid Institute 2008: Pluralisme Beragama/Berkeyakinan di Indonesia: Menapaki Bangsa yang Kian Retak," (Jakarta: The Wahid Institute, 2009); "*Annual Report* Kebebasan Beragama dan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2009" (Jakarta: The Wahid Institute, 2010); dan "Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010", (Jakarta: The Wahid Institute, 2011).

atasnamakan agama dan Tuhan. Ada dua gerakan Islam yang masuk kategori ini: gerakan Islam Khawâriji-Wahhâbî dan islamisme. *Kedua,* sebagai perbandingan, juga akan disingkap nalar keislaman tokoh gerakan Islam yang menampilkan wajah plural, toleran, dan damai yang berusaha melepaskan pelibatan agama dan Tuhan dalam tindakan kekerasan dan tarikan ideologi politik yakni gerakan Islam pluralis. *Ketiga*, menganalisis secara kritis status nilai nalar keislaman tokoh-tokoh yang menampilkan wajah kaku, intoleran, dan keras yang acap mengatasnamakan agama dan Tuhan. Apakah mereka benar-benar mewakili agama dan Tuhan dalam melakukan kekerasan, ataukah mereka membajak otoritas agama dan Tuhan untuk menjustifikasi ideologi kekerasannya? *Keempat,* memberikan penilaian terhadap nalar keislaman mereka. Apakah wajahnya yang keras itu mencerminkan wajah Islam, ataukah wajah nalar dan ideologi mereka yang keras yang mengubah Islam menjadi berwajah keras? *Kelima,* menawarkan bagaimana sejatinya hidup rukun dan tanpa kekerasan dalam kehidupan beragama dan bernegara di Indonesia.

Mengapa memilih nalar keislaman tokoh-tokoh yang menjadi simbol gerakannya, bukan gerakan Islamnya itu sendiri? Pilihan ini didasarkan pada asumsi bahwa masing-masing gerakan Islam itu mempunyai tokoh yang menjadi inspirator dan simbol gerakannya. Abdul Wahhab menjadi inspirator dan simbol gerakan keagamaan Wahhâbî di Arab Saudi, al-Maududi menjadi inspirator dan simbol gerakan *Jama'ah Islamiyah* di Pakistan, Hasan al-Banna menjadi inspirator dan simbol gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir, Mirza Ghulam Ahmad menjadi inspirator dan simbol gerakan spiritual keagamaan Ahmadiyah Lahore dan Qadian, Hasyim Asy'ari menjadi inspirator dan simbol organisasi sosial keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) di Indonesia, Ahmad Dahlan menjadi inspirator gerakan sosial-pendidikan Muhammadiyah, dan Habib Rizieq menjadi inspirator dan simbol gerakan FPI di Indonesia

Di sisi lain, gerakan pemikiran, aliran, mazhab dan organisasi keagamaan itu berkembang sesuai dengan dinamika zaman yang dihadapinya. Bisa saja gerakan keagamaan yang sudah terlembagakan itu masih sejalan dengan ide utama tokoh yang menjadi inspirator dan

simbolnya, tetapi bisa saja mengalami perubahan dan melenceng dari ide utama tokoh inspirator dan simbolnya, sembari mengikuti dinamika tafsir generasi penerusnya. Sehingga tidak jarang, aliran, mazhab, lembaga dan organisasi keagamaan selalu pecah menjadi beberapa kelompok sempalan. Agama Islam saja terbagi menjadi beberapa aliran (konon terbagi menjadi 73 aliran): aliran Sunni pecah menjadi beberapa kelompok, aliran Syi'ah pecah menjadi beberapa kelompok, begitu juga Ahmadiyah, NU, dan Muhammadiyah. Karena itulah, saya memilih menganalisis pemikiran keislaman para tokoh yang menjadi inspirator dan simbolnya yang masih autentik dan belum "tercemari" oleh tafsir para penerusnya atau tafsir pihak luar yang tidak memahami pemikiran tokoh atau gerakannya.

Sebenarnya sudah banyak karya yang membahas masalah kekerasan yang mengatasnamakan agama dan Tuhan dalam dunia Islam, tetapi mereka lebih fokus pada gerakan, doktrin, dan pengaruhnya.[7] Tulisan ini melanjutkan tulisan-tulisan yang sudah ada, tetapi dengan fokus bahasan yang lebih spesifik yakni "cara menalar Islam" yang ditawarkan oleh para tokoh yang menjadi inspirator dan simbol gerakan-gerakan Islam yang berwajah kaku, intoleran, dan keras, sehingga kita bisa menemukan alasan mengapa mereka begitu yakin dan merasa absah melakukan kekerasan dengan mengatasnamakan agama dan Tuhan.[8]

---

7 Lihat Greg Fealy dan Anthony Bubalo, *Jejak Kafîlah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, terj. Akh. Muzakki, (Bandung: Mizan, 2007); Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, terj. al-Fathri Adlin, (Bandung: Mizan, 2016); Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim fî al-Islâm*, (Libanon-Beirut: al-Intishâr al-'Arabi, 2004); Khaled Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa, (Jakarta: Serambi, 2006); Muhammad Syahrur, *Tajfîf Manâb' al-Irhâb* (Lubâb:Beirut:Dawar a-Hazimiyah, 2008); dan Muhammad Syahrur, *al-Dîn wa al-Sulthah*: *Qirâ'ah Mu'âshirah lî al-Hâkimiyyah*, (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqi, 2014); Muhammad Arkoun, *al-Fîkr al-Ushûlî wa Istihâlâti al-Ta'shîl: Nahwa Târîkh Akhâr lî al-Fîkr al-Islâmi*, cet. ke-2 (Libanon-Beirut:Dâr al-Sâqi, 2002); Imdatun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2009); M. Abzar, *Teologi Teroris: Konstruksi Reduksi Integratif Ontologik* (Yogyakarta:LKiS, 2015); Abid Rohmanu, *Jihad dan Benturan Peradaban*: *Identitas Poskolonial Khaled Medhat Abou el Fadl* (Yogyakarta: Qmedia, 2015).

8 Karya-karya tersebut di atas dijadikan sebagai sumber sekunder. Adapun sumber primernya adalah karya-karya yang ditulis langsung oleh para tokoh yang menjadi ikon gerakan Islam, seperti Abdullah bin Abdul Wahhab, Abul A'la al-Maududi, dan Sayyid Qutb, serta Muhammad Sa'id al-Asymawi, Hâj Hammad, dan Muhammad Syahrûr.

BAGAIMANA BUKU INI DITULIS

SEJALAN dengan fokus bahasan itu, tulisan ini memanfaatkan teori *kritik nalar* yang ditawarkan oleh Muhammad 'Abid al-Jâbiri ketika membahas formasi dan kritik nalar Arab. Al-Jâbiri membagi pemikiran menjadi dua kategori:[9] *Pertama,* pemikiran sebagai metode (alat); *kedua,* pemikiran sebagai produk (hasil). Keduanya saling berhubungan. Setiap metode (alat) melahirkan corak pemikiran tertentu, sebagaimana setiap produk pemikiran tertentu pasti lahir dari metode tertentu. Jika menggunakan metode kritis, hasil pemikirannya juga pasti bersifat kritis, dan jika menggunakan metode deskriptif, hasil pemikirannya pasti juga bersifat deskriptif.[10]

Menurut al-Jâbiri, pemikiran sebagai nalar (metode atau alat) (*al-'aql*) terbagi menjadi dua kategori: *pertama*, nalar pembentuk (*al-'aql al-mukawwin)*. Nalar kategori ini disebut dengan nalar (*al-'aql*) murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai nalar (*al-'aql*) tersebut. *Kedua*, nalar terbentuk (*al-'aql al-mukawwan).* Yang kedua ini juga disebut nalar (*al-'aql*) budaya, yakni nalar manusia yang dibentuk oleh budaya masyarakat tertentu di mana orang tersebut hidup. Budaya di sini bersifat umum, bisa berupa realitas sosial budayanya, dan bisa juga berupa tradisi intelektualnya. Itu berarti, terdapat hubungan relasional antara pemikiran dan realitas sosial budaya yang melingkupinya. Karena itu, untuk mengetahui pemikiran seseorang atau aliran keagamaan tertentu, baik pemikiran dalam posisinya sebagai nalar pembentuk maupun dan terutama nalar terbentuk, sejatinya kita memulainya dari realitas sosial budaya yang melingkupinya. Ini di satu sisi.

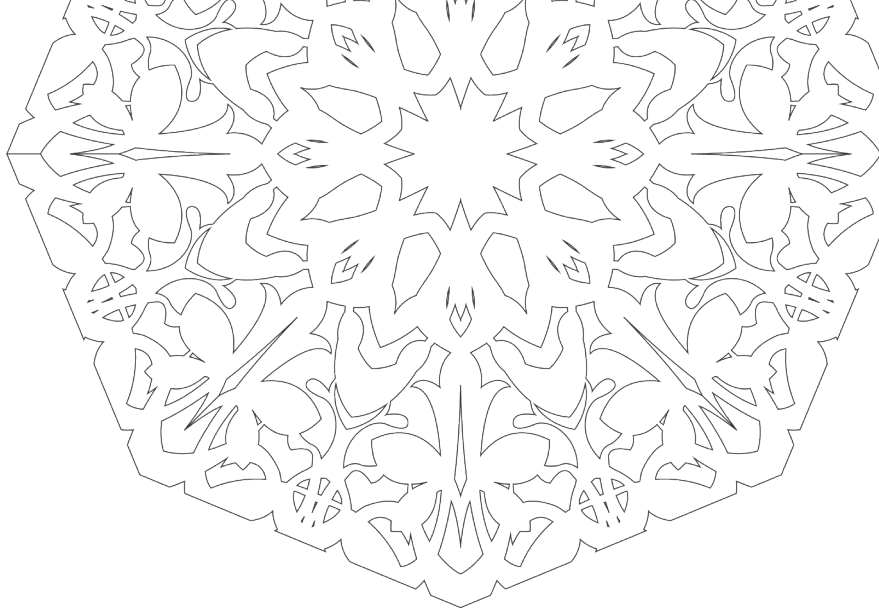
Di sisi lain, tema kajian tulisan ini berkaitan dengan tradisi kita, yakni tradisi Islam, baik tradisi Islam klasik maupun modern dan kontemporer yang tentu saja memengaruhi kehidupan nalar kita karena kita merupakan bagian dari tradisi itu sendiri. Keberagamaan kita merupakan bagian dari keberagamaan para pendahulu kita yang ditransformasikan melalui aliran, mazhab, lembaga, organisasi ke-

---

9 Muhammad 'Abid Al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: Markaz al-Tsaqafî al-'Arabî, 1991), h. 11-15.

10 *Ibid.*, h. 15.

agamaan dan karya tulis. Karena itu, akan digunakan pendekatan yang mampu meminimalkan subjektivitas dalam relasi keduanya, antara kita (saya) sebagai bagian dari tradisi yang tentu saja diselimuti oleh hubungan emosional, dan saya sebagai peneliti yang sejatinya menjaga jarak dengan objek penelitian. Untuk tujuan itu, akan digunakan tiga pendekatan yang juga ditawarkan al-Jâbiri, yakni sejarah, kritik ideologis, dan strukturalisme.

Pendekatan sejarah dimaksudkan untuk menghubungkan pemikiran seseorang atau aliran keagamaan yang sedang dikaji dengan lingkungan sosial, budaya, dan politik yang melingkupinya. Tujuannya adalah agar ditemukan genealogi pemikiran yang digagasnya, serta bisa membaca berbagai kemungkinan makna yang mungkin belum ditemukan oleh peneliti lain, baik yang dikatakan atau yang tidak dikatakan oleh teks pemikiran tersebut. Setelah itu akan digunakan pendekatan strukturalis untuk menganalisis teks pemikiran secara langsung sebagaimana adanya ketika ia dilahirkan. Pendekatan ini dimaksudkan untuk melokalisasi pemikiran yang mempunyai teks pada satu fokus persoalan tertentu, karena setiap ide dan gagasan menemukan ruang dan posisinya yang "alami" yang tersimpan di dalam teks itu sendiri. Kemudian, akan digunakan pendekatan kritik ideologi. Yakni mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial-politik yang dikandung sebuah teks pemikiran, atau yang disengaja dibebankan pada teks tersebut dalam satu sistem pemikiran *(episteme)* tertentu yang menjadi rujukannya. Tujuan menyingkap fungsi ideologi teks pemikiran adalah untuk mengembalikan teks pemikiran itu sendiri ke dalam konteks kelahirannya, sehingga bisa ditemukan pesan ideologis apa yang tersimpan di dalamnya. [11]

Tulisan ini terdiri dari beberapa bab: Bab *Satu,* catatan pembuka. Yang akan disajikan pada bab pertama ini adalah mengapa dan bagaimana buku ini ditulis. Keduanya menggambarkan kerangka tulisan ini secara umum. Bab *Dua,* menganalisis hubungan dialektis agama dan peradaban dengan tujuan untuk mengetahui Islam periode awal. Untuk itu, akan disinggung dalam bab ini tentang proses terja-

11 Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *Post-tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 18-23

dinya islamisasi peradaban dan sukuisasi Islam. Sajian pada bab ini dimaksudkan untuk melihat munculnya gerakan Islam di kemudian hari, karena setiap pemikiran selalu merupakan bagian dari rentetan pemikiran yang mendahuluinya.

Bab *Tiga,* menyingkap nalar keislaman tokoh yang menjadi simbol gerakan Islam yang menampilkan wajah kaku, intoleran, dan keras yang acap mengatasnamakan agama dan Tuhan, baik periode awal maupun modern yakni gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî. Bab *Empat,* menyingkap nalar keislaman para tokoh yang menjadi simbol gerakan Islam yang mengambil bentuk agamaisasi politik yang disebut gerakan islamisme. Bab *Lima*, menyingkap nalar keislaman tokoh kontemporer yang menampilkan wajah plural, toleran, dan damai. Bab *Enam,* menganalisis secara kritis-dekonstruktif nalar keislaman tokoh-tokoh gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan Islamisme. Di dalam bab ini juga akan ditawarkan ijtihad intelektual penulis dalam memahami Islam sebagai alternatif dari pemahaman keislaman mereka. Bab *Tujuh,* penilaian terhadap nalar keislaman tokoh-tokoh gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan Islamisme. Bab *Delapan,* tawaran untuk mencegah terjadinya konflik antarumat beragama, sembari merancang kerukunan hidup beragama dan bernegara tanpa kekerasan di Indonesia. Dan Bab *Sembilan*, catatan penutup.[]

Bab 2

GENEALOGI GERAKAN ISLAM KONTEMPORER

Bab ini menyajikan dialektika Islam dengan peradaban untuk mengetahui jejak historis hubungan saling memengaruhi antara keduanya.[1] Sebab, kendati lahir dari Tuhan yang tidak terikat dengan ruang dan waktu, Islam tetap berdimensi manusiawi ketika hadir ke dalam peradaban manusia[2] sehingga sejarah Islam senantiasa bergumul dengan sejarah peradaban.[3] Hubungan-dialektis saling memengaruhi antara keduanya berjalan fluktuatif. Pada periode awal Islam, Nabi Muhammad Saw. berhasil memengaruhi dan mengubah peradaban Arab pra-Islam

1 Ulasan rinci ihwal hubungan keduanya dapat dilihat karya saya: Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta: Dialektika, 2016), h. 78-87

2 Tentang masalah ini dapat dilihat karya saya: Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017).

3 Peristiwa-peristiwa sejarah terjadi karena sebab-sebab tertentu. Setiap peristiwa sejarah pasti mempunyai "wataknya sendiri-sendiri" yang oleh Ibnu Khaldun disebut sebagai karakter (watak) peradaban. Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmade Thaha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 61-62, 71-75.

yang dikenal dengan istilah "jahiliah"[4] menjadi berperadaban Islam (bisa dikatakan mengalami islamisasi peradaban), baik yang berkaitan dengan kehidupan sosial ekonominya, nalarnya, kebudayaannya maupun dan terutama keyakinan keagamaannya.[5] Sebaliknya, pasca-Nabi Muhammad Saw., agama lebih berada dalam posisi dipengaruhi oleh peradaban suku (bisa dikatakan mengalami sukuisasi Islam) sehingga tidak jarang muncul konflik yang berlatar belakang suku yang berujung pada penggunaan agama.

Sajian bab ini digunakan untuk melacak genealogi-dialektis munculnya pelbagai gerakan Islam modern dan kontemporer di Timur Tengah khususnya, karena tidak ada gerakan pemikiran apa pun yang lepas dari gerakan pemikiran yang mendahuluinya. Tentu saja gerakan pemikiran itu masih dalam kerangka dialektika para intelektual yang menjadi simbol gerakan Islam itu sendiri dengan realitas kehidupan yang mengitarinya.

ISLAMISASI PERADABAN: TERHAPUSNYA FANATISME SUKU

PADA masa lalu,[6] di Jazirah Arab terdapat lima wilayah utama: Hijaz, Tahamah, Yaman, Najd, dan 'Arud. Kelima wilayah itu beriklim tandus. Hijaz sebagai daerah paling tandus, sedangkan Yaman sebagai daerah yang paling kaya dan berperadaban. Dari segi nasab, masyarakat Arab terbagi menjadi dua bagian: Arab Qahthâniyah yang tinggal di Yaman, dan Arab 'Adnâniyah yang tinggal di Hijaz. Karena proses sejarah, sebagian Arab Qahthâniyah hijrah ke Hijaz. Hanya sebagian kecil yang tinggal di Makkah, yakni kabilah Khaza'ah dan sebagian besar tinggal di Yastrib yang tergabung dalam suku Khazraj dan Aus. Sedangkan

4 Istilah "jahiliah" diberi tanda petik karena masih *debatable*. Thaha Husein menyebut mereka sebagai masyarakat yang mempunyai kemampuan hebat dari segi keilmuan, ekonomi dan sosial. Lihat, Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Muhammad Abid al-Jâbiri,* cet. ke-3 (Yogyakarta: Teras, 2014), h. 159-199.

5 Tentang dialog Islam dengan peradaban Arab, dapat dilihat karya saya: Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Dârwazah,* (Bandung: Mizan, 2016).

6 Deskripsi tentang peradaban Arab klasik ini disadur dari tulisan saya: Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, h. 132-135

Arab 'Adnâniyah pada umumnya tinggal di Makkah.[7] Secara sosial, masyarakat Arab terbagi menjadi dua kelompok utama: Arab 'Aribah (yang menunjuk pada Arab Qahthâniyah) dan Arab Musta'ribah (yang menunjuk pada Arab 'Adnâniyah).[8] Yang merupakan Arab asli dari keduanya adalah Arab Qahthâniyah, sedangkan Arab 'Adnâniyah berada pada level kedua. Arab kedua ini dibawa Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail sebagai pendatang di Makkah[9] yang kemudian menjadi mayoritas di sana. Masyarakat Arab al-Musta'ribah 'Adnâniyah terbagi lagi menjadi masyarakat Arab Buthah yang mulai berperadaban dan masyarakat Arab Badui yang berperadaban primitif yang oleh al-Qur'an disebut masyarakat yang kaku, munafik, dan berlebihan dalam kekafirannya.

Sejarah Arab pra-Islam khususnya di Makkah bermula ketika Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail mendirikan Ka'bah sembari berdoa agar ia menjadi tempat beribadah bagi umat manusia. Setelah besar, Ismail menikah dengan perempuan asal Bani Jurhum yang terlebih dulu menetap di sana, yang disebut Arab asli atau Arab 'Aribah. Dari perkawinannya itu, Ismail mempunyai anak bernama 'Adnan, dan dari Adnan ini lahir anak-anak keturunannya yang kelak mereka disebut 'Adnâniyah. Yang terkenal adalah Ma'iddu bin Adnan. Darinya lahir Mudhar, dan dari Mudhar lahir Fihr bin Malik. Anak-anak Fihr bin Malik bin Nadhir dikenal dengan nama Quraisy, sehingga kelak keturunan ini dikenal dengan Kabilah Quraisy. Masyarakat Arab semuanya mengaku sebagai Quraisy karena nasabnya yang dianggap mulia, bahasanya fasih, pemberani, suka bersedekah, dan berakhlak baik. [10]

---

7 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah* , cet. ke-5, (Libanon-Beyrut: al-Intishâr al-'Arabî, 2004), h. 70.

8 Abu al-Hasan 'Ali al-Hasani al-Nadwi, *al-Sîrah al-Nabawiyyah*, cet. ke-6, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 2014), h. 63-66; Hassan Hanafi, *'Ulûm al-Sîrah: min al-Rasûl ilâ al-Risâlah*, (Kairo: Maktabah Madbûli, 2013), h. 161-164; ada yang membagi masyarakat Arab menjadi tiga kelompok: Arab Bâ'idah, Arab 'Aribah, dan Arab Musta'ribah. Jika menggunakan tiga kategori, berarti Arab Bâ'idah adalah Arab level pertama, Arab 'Aribah level kedua, dan Arab Musta'ribah level ketiga. Jika menggunakan dua kategori, berarti Arab 'Âribah adalah Arab level pertama, dan Arab Musta'ribah level kedua. Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah* , h. 70-71.

9 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah* , h. 69-77; Hassan Hanafi, *'Ulûm al-Sîrah*, h. 164-166.

10 Abu al-Hasan 'Ali al-Hasani al-Nadwi, *al-Sîrah al-Nabawiyyah*, 72-74.

Awalnya, Makkah masih dikendalikan oleh Bani Jurhum sampai akhirnya dikalahkan Bani Khaza'ah, kemudian pindah ke Qushai bin Kullab (400 M)—salah satu anak Fihr—sehingga Makkah berada di tangan Kabilah Quraisy, yang dipimpin oleh Qushai. Qushai mempunyai beberapa anak, yakni Abdu al-Dar, Abdu Manaf, dan Abdu al-Azi. Yang terkenal di antara anak-anaknya adalah Abdu Manaf. Abdu Manaf mempunyai beberapa anak, yakni Abdu al-Syam, Naufal, Hasyim dan al-Muthallib. Yang terkenal di antara anak-anaknya adalah Hasyim. Hasyim mempunyai anak bernama Abdul Muthallib. Abdul Muthallib mempunyai sepuluh anak laki-laki, dan enam anak perempuan, yakni Abbas, Hamzah, Abdullah, Abu Thalib, Zubair, al-Harits, Hajalan, al-Muqawwam, Dhirar, Abu Lahab, Washfiyah, Ummu Hakim al-Baidha', 'Atikah, Umaimah, Arwa, dan Barrah.[11]

Qushai bin Kullab yang berkuasa mengatur kehidupan masyarakat Arab Quraisy Makkah sehingga perkataannya seolah menjadi agama bagi masyarakat Arab.[12] Dia membuat aturan untuk menjaga Makkah, terutama Ka'bah yang menjadi tujuan ziarah, berhaji, dan sebagainya oleh masyarakat dari berbagai kota dengan membuat sistem berupa: *hijâbah, siqayah, rifadah, al-nadwah, liwâ', al-qiyâdah, al-mashûrah, al-ashnâq, al-qubbah, al-sifârah, al-isâr wa al-izlâm*, dan *al-hukûmah* dengan pusatnya di rumah Qushai yang disebutnya *dâr al-nadwah*. *Dâr nadwah* menjadi tempat berkumpulnya para pembesar Arab untuk memecahkan pelbagai masalah penting, misalnya berperang, perkawinan, dan sebagainya. *Dâr al-nadwah* khusus untuk Bani Hasyim, Umayyah, Makhzum, Juma', Sahm, Tim, 'Adi, Asad, Naufal, Zuhrah, dan sepuluh kelompok dari sepuluh suku. Orang luar yang boleh masuk ke *dâr al-nadwah* harus berumur 40 tahun ke atas.[13]

Setelah Qushai meninggal dunia, Quraisy terpecah menjadi dua bani besar: Bani Hasyim dan Bani Umayyah, sedangkan yang lain

---

11 Ibnu Hisyam, *Sîrah Nabawiyyah*, Jilid I, Pentahqiq: Muhammad Ali al-Qaththab dan Muhammad al-Dali Balthah, (Libanon: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2003), h. 84-85; Muhammad Husein Haikal, *Hayâtu Muhammad*, (Libanon-Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007), h. 99; Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah* , h. 71-74; bandingkan dengan Montgomery Watt, *Muhammad fi Makkah*, (Maroko-Dâr al-Baydʒa': al-Najâh al-Jadîd, 2014), h. 18-24.

12 Ibnu Hisyam, *Sîrah Nabawiyyah,* Jilid I, h. 94-100.

13 Abu al-Hasan 'Ali al-Hasani al-Nadwi, *al-Sîrah al-Nabawiyyah*, 85-86; Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah* , h. 72-73.

menjadi kelompok-kelompok kecil.[14] Karena antara keduanya tidak ada yang dominan untuk mengatur Makkah sebagaimana masa Qushai dan Amr bin Luhay, kekuasaan Quraisy akhirnya dibagi-bagi ke beberapa bani lainnya. *Hijâbah* (pemegang kunci Ka'bah) diberikan kepada Bani Abdu al-Dar, dan berakhir pada masa Nabi kepada Usman bin Thalhah; *siqāyah* (penyedia minuman bagi jamaah haji) diberikan kepada Bani Hasyim, *rifâdah* (penyedia makanan bagi jamaah haji) diberikan kepada Bani Naufal, *al-nadwah* (tempat berkumpul memusyawarahkan berbagai masalah penting) diberikan kepada Abdu al-Dar, *liwa'* dan *al-qiyâdah* (yang berkaitan dengan peperangan) diberikan kepada Bani Umayyah, *al-mashûrah* diberikan kepada Bani Asad, *al-asynâq* diberikan kepada Bani Tayama (hingga Abu Bakar al-Shiddiq), *al-qubtah* diberikan kepada Bani Makhzum (seperti Khalid bin Walid), *al-sifârah* (juru damai di antara individu dan kabilah yang konflik) diberikan kepada Bani Adiy (seperti Umar bin Khattab), *al-isâr wa al-izlâm* diberikan kepada Bani Jamhi, dan *al-hukûmah* diberikan kepada Bani Sahim. [15]

Deskripsi historis-sosiologis di atas menandakan, betapa masyarakat Arab yang hidup dalam suku-suku telah mengenal kepemimpinan suku. Kepemimpinan suku mengandalkan fanatisme yang menjadi watak utama peradaban manusia yang hidup dalam suatu komunitas sosial suku. Seseorang yang ditugasi memelihara dan melindungi komunitas sosialnya, harus mempunyai wibawa[16] dan kekuatan. Wibawa yang sekaligus mempunyai kekuatan itu biasanya, dalam tradisi masyarakat Arab, lahir dari komunitas sosialnya sendiri.[17] Sebab, pemimpin yang lahir dari komunitas sosialnya akan mendapatkan rasa hormat, penghargaan, dan fanatisme (*'ashabiyah*) dari komunitas sosialnya, baik komunitas sosial yang diikat oleh ikatan darah,

---

14 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah* , h. 71.

15 Pembagian itu terjadi karena tidak ada orang yang sangat dihormati kala itu sebagaimana masa Amr bin Luhai dari kabilah Khaza'ah yang dalam sejarah dikenal sebagai orang pertama yang membawa patung ke Ka'bah dan mengubah agama tauhid yang dibawa Ismail dan Ibrahim menjadi penyembah berhala. Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah* , h. 71-74.

16 Menurut Ibnu Khaldun, wibawa merupakan watak khusus manusia, dan bahkan hewan pun memiliki watak tersebut, seperti lebah dan belalang. Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, jilid 1, h. 341-342.

17 Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, jilid 2, h. 480.

sebagaimana dapat dipahami dari anjuran Nabi Muhammad Saw. "pelajarilah silsilah keturunanmu untuk mengetahui siapa saudaramu sedarah yang dekat", maupun ikatan lain yang mempunyai arti yang sama.[18] Di sinilah muncul fanatisme (*'ashabiyah*).[19]

Tujuan akhir dari fanatisme atau ikatan sosial, di samping mencegah konflik internal dan membangun komunitas sosial yang harmonis dan kuat, juga untuk mendapatkan "kedaulatan" yang dapat memelihara komunitas sosialnya dari serangan komunitas sosial lainnya.[20] Lebih-lebih ada banyak suku di sana, dan kehidupan masing-masing orang bergantung pada sukunya, sehingga setiap orang harus mengabdi pada sukunya. Dia harus melakukan atau tidak melakukan sesuatu demi kepentingan suku. Demi suku, tidak ada istilah jahat dan baik pada dirinya sendiri. Baik dan jahat bukan ukuran kemuliaan. Seseorang dinilai baik jika dia melakukan sesuatu demi sukunya, dan sebaliknya dinilai jahat jika melakukan sesuatu yang tidak menguntungkan sukunya. Karena itu, yang muncul dalam kehidupan suku adalah humanisme suku, bukan humanisme manusia. Humanisme suku itu terpupuk melalui fanatisme suku.[21]

Fanatisme kehidupan suku kala itu begitu penting karena masyarakat Arab selalu terlibat dalam rangkaian peperangan yang tak berkesudahan yang melibatkan suku-suku yang ada di sana, baik antarsuku besar maupun antarsuku kecil. Peperangan sangat mudah terjadi di kalangan mereka, karena sifat *syajâ'ah* (pemberani) merupakan sifat mulia yang diberikan oleh suku kepada anggotanya dan bisa dimanfaatkan untuk menggerakkan seseorang dan warga suku dalam peperangan antara suku. Karena hidup dalam situasi humanisme suku semacam itu, mereka kemudian berwatak keras, kaku, dan selalu

---

18 *Ibid.*, jilid 2, h. 480-481.

19 Istilah *'ashabiyyah* diperkenalkan pertama kali oleh Ibnu Khaldun, kendati istilah itu bukan murni buatan Ibnu Khaldun. Muhammad Abid al-Jâbiri, *Fikratu Ibnu Khaldun: 'Ashabiyyah wa al-Daulah: Ma'âlim Nazhariyyah Khalduniyah fî al-Târîkh al-Islâmi*, cet. ke-2, (Libanon-Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-Islâmiyah , 1994), h. 163-220.

20 Kedaulatan yang didapat oleh komunitas sosial yang diikat oleh "ikatan sedarah" menurut Ibnu Khaldun akan lebih kuat daripada kedaulatan yang didapat oleh komunitas sosial yang diikat oleh ikatan lain. Sebab, fanatisme yang dilandasi ikatan sedarah lebih mendalam dan lebih kuat daripada fanatisme yang dilandasi oleh ikatan lain. Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, jilid 2, h. 480-481.

21 Tentang fanatisme dan model fanatisme suku dalam masyarakat Arab pra Islam dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, h. 171-186.

berpikir dikotomis. Mereka selalu berpikir dikotomis-dominatif: suku sendiri dan suku lain, benar dan salah, kanan dan kiri, hidup dan mati, dan tidak ada hal lain di antara dua hal yang berlawan itu.

Dari sini bisa disimpulkan bahwa masyarakat Arab pra-Islam yang disimbolkan dengan sifat jahiliah mempunyai tiga watak, yakni fanatisme suku, kebiasaan berperang, dan berpikir ekstrem.[22] *Pertama*, fanatisme suku (kabilah) muncul di masyarakat Arab pra-Islam karena tidak ada Negara yang bisa mengatur sistem kehidupan mereka. Masyarakat terbagi ke dalam suku-suku, dan kesadaran suku bagaikan agama dan tanah air, sehingga kepemimpinan (*wala'*) berkaitan dengan suku (kabilah). Pandangan mereka terhadap sesuatu bergantung pada pandangan sukunya, dan sesuai dengan asas manfaat bagi sukunya.[23] *Kedua*, sangat ekstrem dalam berpikir. Masyarakat Arab pra-Islam sangat ekstrem dalam berpikir, ekstrem kanan atau ekstrem kiri, dan sama sekali tidak mengenal jalan ketiga atau jalan kompromi.[24] *Ketiga*, berkonflik terus-menerus. Konflik itu disemangati oleh pengagungan terhadap keberanian (*syajâ'ah*). Sifat keberanian itu dikemas dalam bentuk membela suku, dengan kekerasan sekalipun. Jika seseorang berani berperang demi membela sukunya, dia diberi sifat mulia.[25]

Belakangan, fanatisme suku memengaruhi harapan mereka akan kehadiran seorang pemimpin yang menurut catatan Asymawi terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama*, kelompok yang mengharapkan adanya raja, yang secara politis dapat memimpin mereka. Sebab, selama ini mereka hidup dalam suku-suku yang dipimpin para kepala suku, seperti Amr bin al-Qais (yang memberi gelar (*laqab*) terhadap dirinya sebagai raja arab), Amr bin Luhay (dari suku Khaza'ah yang menguasai Makkah sebelum diambil alih oleh suku Quraisy yang disebutnya sebagai pendidik atau *sayyid* masyarakat Arab), dan Qushai bin Kullab. *Kedua,* kelompok yang mengharapkan adanya seorang nabi yang

---

22 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim al-Islâm*, cet. ke-2, (Beirut: al-Intishâr al-'Arabi, 2004), h. 32-39

23 Islam menolak tradisi fanatisme seperti ini dan mengajak mereka ke jalan kemanusiaan yang lebih luas (QS al-Hujurat [49]:13)

24 Al-Qur'an pun mengajak manusia untuk mengambil jalan tengah (QS al-Baqarah [2]:143)

25 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim Islâm,* h. 32-36

secara spiritual dapat membimbing mereka. Kelompok ini dipelopori para penyair dan intelektual *h̲anifiyah* yang gelisah mencari agama *h̲anifiyah* yang dibawa oleh Nabi Ibrahim.[26]

Harapan kedua kelompok ini memang sulit dipisah terutama terkait dengan status *risâlah* (kenabian) dan *riyâsah* (kepemimpinan) politik.[27] Harapan serta campur aduknya istilah-istilah ini kelak memengaruhi pandangan umat Islam tentang status Muhammad Saw. sendiri, yakni sebagai nabi saja, atau nabi dan sekaligus kepala Negara.[28] Sesekali mereka melihat Muhammad Saw. sebagai raja, dan sesekali melihat Muhammad Saw. sebagai nabi.[29] Bisa dikatakan, para pengikut Nabi Muhammad Saw. terbelah menjadi dua kelompok: *pertama*, orang-orang mukmin yang melihat Muhammad Saw. dalam posisinya sebagai nabi sebagaimana harapan awal, dan secara murni mengikuti dan membela Nabi Muhammad Saw. tanpa pamrih duniawi; *kedua,* orang-orang Islam yang sejak awal mengharapkan kedatangan seorang raja, yang melihat dan menghendaki Muhammad Saw. menjadi pemimpin politik yang bisa memberikan keuntungan duniawi kepada mereka, dan kelompok ini biasanya berasal dari orang-orang *Badui*[30] dan orang-orang munafik.

Kedatangan seorang nabi, yang berarti kemenangan di tangan kelompok yang mengharapkan adanya seorang nabi, memberikan peluang untuk menuju pencerahan masyarakat, lantaran ketiga watak masyarakat Arab pra-Islam di atas berhasil dikikis oleh Nabi Muhammad Saw. dan digantikan oleh ajaran Islam. Fanatisme kabilah diganti oleh rasa kemanusiaan manusia (QS al-Hujurat [49]:13), kebiasaan berpikir ekstrem yang melihat sesuatu secara dikotomis, hitam-putih, kanan dan kiri, diganti oleh gaya berpikir moderat (QS al-Baqarah [2]:143), dan kebiasaan berkonflik yang merupakan ekspresi kebera-

---

26 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah* , h. 115-118; sejarah kegelisahan para pencari agama baru dari kelompok *hanifiyah* dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, h. 283-293

27 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah* , h. 118-119

28 Noldeke menyebut Muhammad menjadi nabi pada fase Makkah, dan menjadi kepala Negara pada fase Madinah. Theodor Noldeke, *Târîkh al-Qur'an,* h.148-150; Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian,* h. 502-503

29 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah* , h. 118-119; Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim al-Islâm*, h. 42-43

30 Kaum *Badui* oleh al-Qur'an dianggap bersikap ekstrem dalam kekafiran dan kemunafikannya (QS al-Taubah [9]:97-98 dan al-Hujurat [49]: 14).

nian yang menjadi ciri kemuliaan dalam humanisme suku diganti dengan *jihâd fî sabîlillah*.[31] Jika sebelumnya keberanian itu dimaksudkan untuk membela sukunya sendiri, oleh Islam diubah untuk membela Islam. Di sinilah bukti nyata, betapa Nabi Muhammad Saw. berhasil mengubah peradaban Arab "jahiliah" menjadi berperadaban Islam, dan mereka malah "malu" menyebut nama sukunya seperti al-Taymi, al-Adiy, al-Zuhri, dan al-Hasyimi yang awalnya menjadi kebanggaan mereka. Sebaliknya, mereka lebih senang menyebut diri mereka dengan istilah yang baru muncul setelah kedatangan Islam seperti *al-Shiddiq, al-Farûq, al-Murtadhâ*, dan sebagainya.[32]

SUKUISASI ISLAM: KEMBALINYA FANATISME SUKU

WATAK-WATAK suku masyarakat Arab pra-Islam yang sudah dikikis oleh Nabi Muhammad Saw. itu muncul kembali pascawafatnya sang Nabi.[33] Fase baru perjalanan Islam ini dimulai ketika mereka mulai memperebutkan kekuasaan yang didasarkan pada fanatisme suku, bahkan sebelum penguburan jasad Nabi Muhammad Saw. Saat itu, di Tsaqifah Bani Saidah terjadi perebutan kekuasaan antara kaum Anshar dan Muhajirin. Kedua belah pihak saling mengklaim sebagai pengganti yang sah kepemimpinan pasca-Nabi. Kaum Anshar beralasan bahwa mereka adalah penolong Nabi dan kaum Muhajirin ketika melakukan hijrah ke Madinah. Mereka mengajukan Sa'ad bin Ubadah sebagai pengganti Nabi. Di lain pihak, kaum Muhajirin mengklaim sebagai golongan yang pertama kali masuk Islam, dan mereka berasal dari suku Quraisy. Berdasarkan hadis Nabi, yang berhak menjadi pemimpin kala itu adalah orang-orang dari suku Quraisy. Di tengah

31 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim al-Islâm*, h. 32-39

32 Sa'id Aqiel Siroj, "Rekonstruksi Aswaja Sebagai Etika Sosial: Akar-akar Moderasi Nahdlatul Ulama'" dalam Musthafa Bisri (sambutan), *Islam Nusantara*, cet. ke-3 (Bandung:Mizan, 2016), h. 142

33 Sebagian berpendapat, watak jahiliah yang fanatik terhadap suku berhasil dikikis hanya pada masa Nabi Muhammad Saw. Pada masa Abu Bakar, watak itu muncul lagi, misalnya munculnya pembangkangan sebagian umat Islam untuk membayar zakat dan munculnya fenomena murtad di masyarakat. Namun, Asymawi berpendapat bahwa watak jahiliah itu muncul lagi pada paruh kedua kepemimpinan Usman bin Affan. Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim al-Islâm*, h. 83-84

perdebatan tersebut, muncul pihak ketiga dari keluarga Nabi. Menurut pihak ketiga ini, orang yang berhak menjadi pemimpin sebagai pengganti Nabi Muhammad Saw. adalah Alî bin Abî Thalib, yang merupakan bagian dari keluarga Nabi. Drama perebutan kekuasaan itu berakhir setelah Umar bin Khattab menunjuk Abu Bakar dan membaiatnya di hadapan umat Islam, sembari meminta Ali bin Abi Thâlib untuk ikut membaiatnya.[34]

Perbedaan pendapat dalam konteks perebutan kepemimpinan sebagai pengganti Nabi tersebut melibatkan tiga terma yang berbeda, yaitu terma yang bernuansa agama sebagaimana dikemukakan oleh kaum Anshar, terma yang bernuansa agama dan kabilah sebagaimana dikemukakan oleh kaum Muhajirin, dan terma yang bernuansa kekerabatan/kabilah sebagaimana tergambar jelas pada diri Ali dan keluarganya.[35] Ketiga bentuk terma ini berkisar pada fanatisme kabilah yang bergumul dengan fanatisme keagamaan dan/atau fanatisme keagamaan yang bergumul dengan fanatisme politik dan keluarga.[36] Atas dasar alasan agama dan kabilah, Abu Bakar—seorang alim dan sahabat Nabi dari suku Quraisy, yang sering mendampingi Nabi—dipilih sebagai khalifah, yang kemudian dilanjutkan dengan terpilihnya Umar bin Khathab dalam kapasitasnya sebagai putra mahkota, dilanjutkan Utsman bin Affan, dan yang terakhir adalah Ali bin Abi Thâlib.

Pada masa kekhalifahan Utsman dan Ali, bibit-bibit kekerasan mulai muncul ke permukaan, bahkan disinyalir sebagai titik balik keterpecahbelahan umat Islam, dengan menarik terlalu dalam persoalan agama ke dalam fanatisme kabilah dan kepentingan kekuasaan politik. Fanatisme kabilah ditandai dengan tuntutan balas dendam yang dilakukan oleh kubu Mu'awiyah atas tewasnya Utsman bin Affan yang menjadi afiliasi sukunya. Kondisi politik yang tidak kondusif ini menyebabkan kekuasaan kekhalifahan Ali bin Abi Thâlib tidak berlangsung lama, yang berpuncak pada terjadinya Perang Shiffin yang melibatkan kubu Mu'awiyah dan Ali. Tidak hanya antara kedua kubu yang

---

34 Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, cet. 15 (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1975), h. 252-255; Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahtsun fî al-Ittibâ' wa al-Ibdâ' 'inda al-'Arab, (1), al-Ushûl*, cet. ke-5 (Libanon-Beyrut: Dâr al-Fikr, 1986), h. 119-123; Ali Masduqi Afghan (ed.), *Kontroversi Aswaja; Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 4.

35 Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil,* h. 122.

36 *Ibid.*, h. 122.

mewakili sukunya masing-masing itu. Perang Shiffin juga melahirkan perpecahan di internal kubu Ali sendiri yang disebabkan oleh penerimaan terhadap *tahkîm* (arbitrase) yang diajukan kubu Mu'awiyah.[37] *Pertama,* kelompok yang setuju dengan keputusan Ali menerima *tahkîm* dari kubu Muawiyah dan tetap setia membela Ali yang dikenal dengan sebutan Syi'ah; *kedua*, kelompok yang menolak *tahkîm* dan memutuskan diri keluar dari barisan Ali yang dikenal dengan sebutan Khawârij.[38] Itu berarti, kelompok-kelompok gerakan Islam periode awal ini lahir dari kepentingan politik praktis.[39]

CERMIN-RETAK GERAKAN ISLAM KLASIK

PERISTIWA *tahkîm* itu melahirkan tiga tipe gerakan Islam. *Pertama*, gerakan yang memolitisasi agama (al-Qur'an) yang dilakukan oleh kubu Mu'awiyah karena menggunakan al-Qur'an sebagai strategi untuk menghindari kekalahan dalam peperangan melawan kubu Ali bin Abi Thâlib. *Kedua*, gerakan Islam ekstrem dan keras yang dibungkus dengan klaim kebenaran oleh kubu Khawârij yang terkenal dengan jargonnya *"lâ hukma illâ lillah"* (QS Yusuf [12]: 40 dan 67, al-An'am [6]: 57, dan al-Maidah [5]: 44) yang diikuti dengan tuduhan kafir dan rencana pembunuhan terhadap Ali, Mu'awiyah, serta orang-orang yang bergabung dengan keduanya, karena dinilai berhukum dengan hukum manusia (menerima *tahkîm*) dan tidak berhukum dengan hukum Allah (melanjutkan peperangan). *Ketiga,* gerakan Islam pluralis dan toleran yang menghendaki Islam (al-Qur'an) dilepaskan dari kekerasan dan tarikan politik yang semangatnya diambil dari pernyataan Ali bin Abi Thâlib dalam menyikapi penggunaan al-Qur'an oleh Khawârij, "Pernyataan itu adalah benar, tetapi digunakan untuk tujuan yang tidak benar" (*kalimatu haqqin yurâdu bihâ 'alâ al-bâthil')*. Sepupu Nabi Muhammad Saw. ini juga mengatakan, "Janganlah engkau berde-

37 Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 256-257; Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil*, h. 119-123; Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 2009), h.68

38 Syahrastani, *al-Milâl wa al-Nihâl*, h. 114-115; Muhammad 'Imarah, *Tayyârât al-Fikr al-Islâmi*, cet. ke-3 (Kairo:Dâr al-Shurûq, 2008), h. 15-19

39 Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 259

bat dengan menggunakan al-Qur'an, karena ia mengandung banyak wajah" (*lâ tujâdilhum bi al-qur'an, fa'innahû hammâlu awjuhin)*".[40]

Ketiga gerakan Islam yang muncul pasca-Nabi Muhammad Saw. itu menjadi simbol gerakan Islam di kemudian hari. Masing-masing gerakan Islam itu mempunyai cermin retaknya sendiri-sendiri, dan dari masing-masing cermin retak itu lahir lagi beragam cermin retak lainnya. Cermin retak dari Khawârij yang ekstrem adalah gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî, cermin retak dari Mu'awiyah yang memolitisasi agama adalah gerakan Islam islamisme, dan cermin retak dari Ali bin Abi Thâlib adalah gerakan Islam pluralis.

Setelah membaca karya-karya primer Abdul Wahhab yang menjadi simbol gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî, dan karya-karya primer al-Maududi dan Sayyid Qutb yang menjadi simbol Islamisme, saya berhipotesis bahwa "nalar keislaman" mereka, yang menjadi fokus tulisan ini, bertumpu pada unsur-unsur berikut yang semuanya saling berhubungan yakni, metode berpikir, metode menalar Islam, konsepnya tentang *al-hâkimiyyah*, dan *jihâd fi sabîlillah*. Dalam tulisan ini, keempat konsep kunci itu akan disederhanakan menjadi tiga kunci utama yakni, menalar Islam, *al-hâkimiyyah*, dan *jihâd fi sabîlillah*, karena dua kunci yang pertama—metode berpikir disatukan dengan metodenya dalam menalar Islam—menjadi "menalar Islam". Sejalan dengan itu, para pemikir pluralis yang hendak ditampilkan dalam tulisan ini adalah mereka yang secara khusus mengulas keempat atau ketiga unsur asasi nalar Islam tersebut, yakni Muhammad Sa'id al-Asymawi, Hâj Hammad, dan Muhammad Syahrûr.[41] Sesuai tujuan di atas, pembahasan terhadap nalar keislaman tokoh-tokoh yang menjadi simbol gerakan-gerakan Islam itu dilakukan dengan cara menelusuri kondisi-kondisi yang mengitarinya, dan mengacu pada empat atau tiga kunci nalar keislaman mereka itu.[]

40 Pernyataan ini diragukan kebenarannya oleh Yusuf Qardhawi. Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nata'ammalu ma'a al-Qur'an?*, cet. ke- 7, (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2009), h. 46-48

41 Sajian berikut dimulai dari analisis deskriptif terhadap nalar keislaman Abdul Wahhab sebagai tokoh dan simbol gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî kontemporer (bab III). Dua cermin retak gerakan Islam klasik lainnya akan disajikan pada bab berikutnya, yakni Islam islamisme (bab IV) dan Islam pluralis (bab V).

Bab 3 | ISLAM KHAWÂRIJÎ-WAHHÂBÎ

Bab ini membahas nalar Islam Abdul Wahhab yang menjadi inspirator dan simbol gerakan Islam modern dan kontemporer yang bersifat kaku, intoleran, dan keras. Akan dilacak genealogi nalar Islam tokoh dari Arab Saudi ini ke masa lalu yang menjadi cerminnya, karena tidak ada pemikiran apa pun yang berdiri sendiri lepas dari pemikiran lain yang mendahuluinya. Di antara cermin pemikiran masa lalu Abdul Wahhab adalah Khawârij dan "'ulama *salaf al-shâlih*".[1]

ISLAM KHAWÂRIJÎ-SALAFÎ

KHAWÂRIJ adalah salah satu gerakan Islam klasik yang lahir dari peristiwa politik yang melibatkan Ali bin Abi Thâlib

1 Ungkapan "Ulama' salaf al-shâlih" sengaja diberi tanda petik, karena pengertian dan siapa ulama' *salaf shâlih* itu dipahami berbeda-beda oleh para ulama'.

dan Mu'awiyah dalam suatu peristiwa *tahkîm* (arbitrase).[2] Mereka terbiasa berpikir kaku, intoleran, dan keras, lantaran mereka dihuni oleh orang-orang yang berasal dari suku Badui[3] yang berwatak fanatik, berpikir ekstrem, dan biasa berkonflik. Ketiga sifat itu saling berhubungan dan membentuk watak peradaban primitif Badui. Fanatisme kelompok melahirkan pandangan bahwa hanya ada dua kelompok yang eksis di dunia ini, yakni kelompok sendiri dan kelompok lain. Seorang fanatis dengan sendirinya dituntut berpikir ekstrem (dialektis-dikotomis). Hanya kelompoknya sendiri yang pasti benar dan kelompok lain pasti salah. Ekstremitas dalam berpikir pada akhirnya mengarah pada ekstremitas dalam bertindak. Mereka tidak segan-segan melakukan kekerasan terhadap kelompok lain yang dinilai pasti salah, baik dalam bentuk kekerasan wacana maupun fisik.[4] Sepanjang kekhilafahan Umayyah dan Abbasiyah, mereka acap melakukan kekerasan.[5]

Anehnya, mereka yang biasa melakukan kekerasan itu dikenal taat beribadah, rajin shalat dan puasa, bahkan beberapa di antara mereka adalah penghafal al-Qur'an.[6] Mengapa itu terjadi? Ternyata, al-Qur'an juga memvonis mereka sebagai kelompok yang "sangat" dalam kemunafikan dan kekufurannya (QS al-Taubah [9]: 97-98 dan al-Hujurat [49]: 14), ditambah lagi, iman belum masuk ke dalam hati mereka (al-Ahzab [33]: 35). Karena iman belum masuk ke dalam hati, mereka hanya sebagai *muslim*—bukan *mukmin*. Seorang Muslim bisa munafik dengan berbagai alasan. Sebaliknya, seorang mukmin senantiasa berkata dan berperilaku jujur, dan tidak menutupi jati diri yang sebenarnya dengan alasan apa pun. Karena iman belum masuk ke dalam hati

2 Masalah ini dibahas pada bab sebelumnya. Lihat juga, Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, cet. 15 (Kairo: Maktabah al-Nahdʒah al-Mishriyyah, 1975), h. 259

3 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim Islâm*, h. 50-51

4 Watak ini melahirkan perpecahan. Tidak hanya menyebabkan perpecahan antara mereka sendiri dengan kelompok lain seperti kubu Ali bin Abi Thâlib dan Mua'wiyah. Tiga watak peradaban *Badui* yang menempel pada mereka itu juga menyebabkan mereka pecah menjadi beberapa kelompok, dan masing-masing terlibat konflik berkepanjangan. Di antara pecahan kelompok Khawârij adalah *al-Muhakkimah, al-Azâriqah, al-Najdât, al-Buhaisiyah, al-'Ijâradah, al-Tha'alibah, al-Ibâdiyah, al-Shafariyah, al-Bâqun* dan masing-masing kelompok itu mempunyai kelompok kecil lagi. Syahrastani, *al-Milâl wa al-Nihâl*, h. 115-137

5 Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, h. 262-265; Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim Islâm*, h. 58-59; Fazlur Rahman, *Islâm*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 244

6 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim Islâm*, h. 50-51; Muhammad Imârah, *Tayyârât al-Fikr al-Islâmi*, cet. ke-3 (Kairo:Dâr al-Shurûq, 2008), h. 14-15

orang-orang Badui itu, maka mereka benar-benar "sangat" dalam kemunafikannya.

Watak Badui itu memengaruhi mereka dalam memahami agama. Mereka memvonis sesat Ali bin Abi Thâlib hanya karena sepupu Nabi Muhammad Saw. ini menerima *ta<u>h</u>kîm* dari Mu'awiyah yang bertujuan untuk berdamai dan menghentikan peperangan yang memakan banyak korban. Penerimaan Ali itu dipahami oleh mereka sebagai tindakan yang "tidak berhukum dengan hukum Allah", padahal sejatinya tidak ada hukum selain hukum Allah (*lâ <u>h</u>ukma illa lillah*).[7] Yang dimaksud berhukum dengan hukum Allah dalam kasus ini menurut Khawârij adalah agar kubu Ali menolak *ta<u>h</u>kîm* dan melanjutkan perang melawan kubu Mu'awiyah. Seseorang yang tidak berhukum dengan hukum Allah adalah kafir, fasik, dan munafik (QS Yusuf [12]: 40, dan 67; al-An'am [6]: 57; al-Maidah [5]: 44). Mereka yang dikenai sifat-sifat seperti itu menurut mereka harus diperangi. Berperang adalah tindakan kekerasan terhadap pihak lawan, dan itu berarti kekerasan dinilai sebagai hukum Allah oleh mereka. Karena Ali dan Mu'awiyah melanjutkan perdamaian, dan itu berarti keduanya dinilai tidak berhukum dengan hukum Allah sehingga menjadi kafir, fasik, dan munafik, sehingga mereka pun memerangi bahkan merancang pembunuhan terhadap kedua tokoh itu berikut orang-orang yang mengikutinya.[8]

Selain karena watak Badui itu, perasaan keabsahan melakukan tindakan kekerasan juga lantaran mereka mengaitkan persoalan keimanan dengan politik.[9] Mereka yang memang lahir dari pergumulan

---

7 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah: Qirâ'ah Mu'âshirah li al-Hâkimiyyah*, (Beirut-Libanon: Dâr al-Sâqi, 2014), h. 21-40; Fazlur Rahman, *Islâm,* h. 245

8 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 21-40; Fazlur Rahman, *Islâm,* h. 245

9 Di antara pemikiran mereka ihwal hubungan iman, politik dan kekerasan: (1) Mereka berpendapat,seorang pemimpin tidak mesti dari Arab Quraisy, tetapi ditentukan melalui pemilihan, bukan melalui warisan, dan perempuan boleh menjadi pemimpin. (2) Mereka mengharuskan umat Islam keluar dari negara yang dipimpin orang zalim, fasik, dan lemah. (3) Mereka mengakui khalifah Abu Bakar, Umar bin Khathab, separuh pertama kepemimpinan Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thâlib sebelum peristiwa *tahkîm*. Setelah *tahkîm*, ada yang menghukumi Ali sebagai orang kufur syirik, dan ada yang menghukuminya kufur nikmat. (4) Mereka menyetujui pemimpin harus melalui pemilihan dan baiat, bukan melalui wasiat dan keturunan. (5) Mereka menghukumi pelaku dosa besar sebagai kafir dan akan kekal di neraka. Karena itu, pelakunya harus diperangi. (6) Mereka mengakui keadilan Tuhan, dan Tuhan tidak akan berbuat zalim atas umat manusia. (7) Mereka menegasikan keserupaan Zat Tuhan dengan makhluk-Nya. (8) Mereka meyakini Allah akan menepati janji-Nya bagi orang taat, dan ancaman-Nya bagi para pendosa. (9) Mereka mengaitkan

politik itu berpandangan bahwa iman tidak sekadar mengucapkan dua kalimat syahadat (*lâ ilâha illa Allah, Muhammad Rasulullah*), tetapi juga harus dibarengi dengan perbuatan nyata dengan melaksanakan rukun-rukunnya. Tanpa menyertakan rukun-rukun ke dalam iman, lebih-lebih melakukan perbuatan dosa besar, dia menjadi kafir.[10] Dengan teorinya itu, mereka tidak hanya mengafirkan orang-orang yang terlibat dalam Perang Shiffin seperti Ali dan Mu'awiyah, tetapi juga Utsman bin Affan, dan kelompok-kelompok yang terlibat Perang Jamal seperti Aisyah (istri Nabi), Thalhah, dan Zubair. Bahkan, mereka membolehkan pembunuhan terhadap perempuan dan anak-anak yang tidak bergabung dengan mereka, suatu kekerasan yang tidak diizinkan oleh ajaran Islam dan Nabi Muhammad Saw. sendiri.[11]

Nalar keislaman Khawârij klasik yang kaku, intoleran, dan mengabsahkan kekerasan dengan mengatasnamakan agama dan Tuhan pada periode belakangan menjelma ke dalam bentuk baru yang oleh Muhammad Sa'id al-Asymawi disebut Mazhab Khâwârijî atau Mazhab Harbî.[12] Di antara mereka yang berkembang dan mewarnai gerakan Islam modern dan kontemporer sebagaimana ciri-ciri di atas adalah salafî dan Wahhâbî.

Istilah *salafî* atau salafisme dipopulerkan pada akhir abad ke 19/20-an oleh para reformis Muslim seperti Jalal al-Syan'ani (w.1225 H/1810 M), Muhammad Syaukani (w.1250 H/1834 M), Jamaluddin al-Afghani (w.1314H/1897M), Muhammad Abduh (w.1323 H/1905 M), dan Muhammad Rasyid Ridha (w.1354 H/1935 M). Akan tetapi, makna istilah *salafî* atau salafisme masih mengundang multitafsir. Ada yang menafsirkannya sebagai gerakan keislaman yang statis, kaku, dan terbelakang; dan ada yang menafsirkannya sebagai gerakan keislaman yang berupaya melepaskan diri dari tradisi pemikiran yang dinilai

---

amar makruf dan nahi mungkar dengan politik. Demi mencegah kemungkaran, kekuasaan pemerintah boleh digunakan. (10) Mereka terbiasa menggunakan kekerasan dalam menjalankan gagasannya dan menilainya sebagai langkah revolusioner dalam beramar makruf dan bernahi mungkar. Muhammad Imârah, *Tayyârât al-Fikr al-Islâmi*, h. 21-27; lihat juga, Abû Zahrah, *Târîkh Madzâhib al-Islâmiyah*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 2009), h. 70

10 Fazlur Rahman, *Islâm*, h. 259.

11 Lihat juga, Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim al-Islâm*, cet. ke-2, (Beirut: al-Intisyâr al-'Arabi, 2004), h. 54-57

12 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim al-Islâm*, h. 85-87

sebagai *khurafat*, takhayul, dan *bid'ah*[13] lantaran lebih menghendaki kemurnian Islam daripada kemajuan Islam.

Namun secara umum, *salafî* atau salafisme dipahami sebagai suatu gerakan Islam yang secara metodologi berupaya untuk kembali kepada *ulama' salaf al-shalih*, yakni ulama yang hidup pada tiga generasi pascawafatnya Nabi Muhammad Saw. sebagaimana disinggung dalam hadis Nabi, "*Umat yang paling baik adalah yang hidup pada abadku, kemudian umat yang datang sesudahnya, dan umat yang datang sesudahnya lagi, begitu seterusnya...*".[14] Mereka dimulai dari para sahabat Nabi, *Tabi'in*, dan *Tabi'it Tabi'in*, sampai pada empat mazhab fikih terkenal, yakni mazhab Maliki yang didirikan Imam Maliki yang dikenal sebagai mazhab tradisional; mazhab Hanafi yang didirikan Imam Abu Hanifah yang dikenal sebagai mazhab rasional; mazhab Syafi'i yang didirikan Imam Syafi'i yang dikenal sebagai mazhab moderat; dan mazhab Hanbali yang didirikan oleh Ahmad bin Hanbali yang dikenal sebagai mazhab paling kaku dan literal. Fikih Ahmad bin Hanbal inilah yang menjadi cikal bakal lahirnya salafisme Islam yang dilanjutkan oleh Ibn Taimiyah dan Abdullah bin Abdul Wahhab.[15]

Ahmad bin Hanbal hidup di Baghdad pada 164 H/780 M hingga 241H/855M. Pernah berguru kepada Imam Syafi'i (150-204 H/766-820 M) yang dinilai sebagai peletak pola pikir moderat, Ahmad bin Hanbal mengambil posisi berpikir literal. Literalisme Ahmad bin Hanbal dapat dilihat dari metode berpikirnya. *Pertama,* jika ada *nas* al-Qur'an yang berbicara tentang suatu masalah, berfatwalah dengan *nas* itu dan tidak boleh berpaling kepada sesuatu yang berbeda dengan *nas* tersebut. *Kedua*, mengikuti fatwa sahabat, terutama jika tidak ada fatwa lain yang bertentangan dengan fatwa sahabat tersebut. *Ketiga*, jika para sahabat berbeda pendapat, pilihlah pendapat yang paling dekat dengan al-Qur'an dan hadis. *Keempat*, mengambil hadis *mursal* dan hadis *dha'îf* daripada *qiyas* jika tidak ada yang menolak keduanya, karena hadis *dha'îf* itu lebih kuat daripada *qiyas*. *Kelima*, menggunakan *qiyas* jika dalam keadaan terpaksa. Jika menyangkut masalah

---

13 Muhammad 'Imârah, *Tayyârât al-Fikr al-Islâmi*, h. 127

14 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 65

15 Khaled Abou el Fadl, *Selamatkan Islâm dari Muslim Puritan*, terj. Helmy Musthafa (Jakarta:Serambi, 2005), h. 93-94; Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah,* h. 65

tertentu, tidak ada *nas* yang menjelaskannya, tidak ada pendapat sahabat, tidak ada hadis *mursal* dan *dha'îf*, dia memilih menggunakan *qiyas*. Dari sini menjadi jelas betapa *nas* mengalahkan akal, sehingga Ahmad bin Hanbal menjadikan *nas* sebagai imam.[16]

Suatu ketika, literalisme Ahmad bin Hanbal berhadapan dengan rasionalisme Mu'tazilah yang salah satu gagasan kontroversialnya adalah tentang "keterciptaan al-Qur'an" yang dijadikan pegangan teologi-resmi Negara, baik pada masa pemerintahan Umayyah maupun dan terutama pemerintahan Abbasiyah, yang dimulai sejak Khalifah al-Makmun, al-Mu'tashim, dan al-Wathiq. Al-Makmun sebagai khalifah Abbasiyah yang menganut paham Mu'tazilah melakukan uji teologis terhadap para ulama yang banyak menganut paham ortodoksi-Sunni tentang apakah al-Qur'an itu makhluk atau bukan. Uji teologis ini melahirkan peristiwa besar yang disebut *mihnah*, yang salah satunya menimpa Ahmad bin Hanbal. Sebagai bagian dari penganut ortodoksi-Sunni yang literal, Ahmad bin Hanbal menolak klaim penguasa Abbasiyah dan Mu'tazilah tentang keterciptaan al-Qur'an. Baginya, al-Qur'an adalah salah satu sifat Allah yang *qadim*, yakni sifat kalam-Nya, bukan ciptaan-Nya.[17] Bahkan, dia menuduh kafir seseorang yang meyakini al-Qur'an adalah makhluk Allah, menuduh lebih kafir seseorang yang hanya meyakini bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah lalu berhenti; begitu juga seseorang disebut kafir jika dia tidak mengafirkan mereka yang disebutkan di atas.[18] Serentak dengan itu, Ahmad bin Hanbal melarang umat Islam dan murid-muridnya untuk mempelajari ilmu kalam lantaran metode berpikir ilmu kalam dinilai berasal dari filsafat yang juga menjadi pijakan berpikir Mu'tazilah.[19]

---

16 Muhammad 'Imârah, *Tayyârât al-Fikr al-Islâmi*, h. 141-142

17 Abû Zahrah, *Târîkh al-Madhâhib al-Islâmiyah*, (Kairo:Dâr al-Fikr al-'Arabi, 2009) h. 156-162; Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 65-69; Muhammed Yunis, *Politik Pengkafiran dan Petaka Kaum Beriman*: *Sejarah-Politik-HAM*, terj. Dahyal Afkar, (Yogyakarta: Pilar Media, 2006), h. 43-63; Sayyid Ghuis, *La..li al-Unfi: Dirâsah 'Ilmiyah fi Takwîn al-Dhamîr al-Insânî*, (Kairo:al-Hay'ah al-Mishriyah, 2009) h. 184-187.

18 Abu Salafy, *Mazhab Wahhabi: Monopoli Kebenaran dan Keimanan ala Wahhabi*, (Jakarta: Ilya, 2009) h. 50-53

19 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 65-69; Muhammed Yunis, *Politik Pengkafiran dan Petaka Kaum Beriman*, h. 43-63; Berbeda dengan *mihnah* yang biasa dialami tokoh lain, *mihnah* Ahmad bin Hanbal justru dilakukan oleh penguasa beraliran rasional muktazilah, sementara Ahmad bin Hanbal mewakili pemikiran ortodoksi-Sunni yang literal.

Karena Ahmad bin Hanbal tidak hanya mengajukan proposal berpikir literal, tetapi juga terbiasa melakukan klaim kebenaran dan mengafirkan pihak lain, baik yang berpikir rasional seperti Mu'tazilah maupun yang berpikir mistis seperti para sufi, maka pemikiran Ahmad bin Hanbal bisa dikatakan bersifat literalis-takfirî. Pemikirannya yang literalis-takfiri itu tidak begitu diminati orang dalam waktu yang begitu lama, seolah-olah tenggelam ditelan zaman. Ia baru menjadi populer lagi setelah Ibn Taimiyah mengadopsi dan melanjutkannya.

Ibn Taimiyah lahir pada 1262 di Haran, dekat Damaskus. Dia berasal dari keluarga ulama dan tradisi Sunni mazhab Hanbali. Kakeknya, bernama Abdus Salam, merupakan ulama terkemuka di Baghdad, ibu kota kekhalifahan Abbasiyah. Tradisi keilmuan sang kakek dilanjutkan oleh bapaknya, bernama Abdul Halim, yang menjadi kepala sekolah ilmu hadis di Damakus. Begitu bapaknya wafat, Ibn Taimiyah yang baru berusia 21 tahun menggantikan kedudukan bapaknya menjadi guru dan khatib di masjid-masjid, dan sejak itulah dia mulai melontarkan ide-ide kontroversialnya yang berseberangan dengan pandangan pemerintah dan para ulama terkemuka kala itu.[20]

Sebagai penganut mazhab Hanbali, Ibn Taimiyah juga berpikir literal-takfirî. Karena meyakini adanya dasar-dasar syariah yang tersimpan dalam al-Qur'an untuk memecahkan pelbagai masalah masyarakat, dia tidak menggunakan analogi rasional dan tidak mengikuti ijmak ulama. Dia bersikukuh untuk kembali pada al-Qur'an dan hadis secara langsung. Jika tidak ditemukan pandangan al-Qur'an dan hadis tentang masalah-masalah tertentu, baru dia memilih menggunakan ijtihad. Namun, dia tidak menggunakan analogi rasional dalam berijtihad, suatu cara berpikir logis yang memang diperlukan dalam berijtihad. Dia tetap menggunakan metode berpikir yang sangat literal dalam berijtihad, bahkan cenderung antropomorfis dalam memahami kedua sumber asasi Islam itu.

Di antara pesan fatwanya adalah, segala sesuatu yang tidak ada dalam syariah adalah bid'ah, sesat, dan kafir yang harus dihindari oleh umat Islam sebagaimana yang dia lihat dalam kehidupan masyarakat

---

20 Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islâm: Telaah Kritis Ibn Taimiyah Tentang Pemerintahan Islâm*, terj. Masrohin (Surabaya:Risalah Gusti, 1999), h.24-25

Damaskus kala itu (abad ke-13), tempat tinggalnya sendiri.[21] Dia biasa menuduh orang lain sebagai pelaku bid'ah, musyrik, dan kafir hanya karena melakukan sesuatu yang tidak tercantum secara harfiah di dalam al-Qur'an dan hadis. Kebiasaan itu juga diarahkan pada Syi'ah yang menurutnya lebih sesat daripada Khawârij, menolak dan mengafirkan pemikiran kalam Asy'ari, dan menyerang mazhab sufi, terutama yang menganut paham *wah̲dat al-wujud*. [22]

Prinsip pemikiran literalis-*takfirî* yang bersifat teoretis itu diimbangi pula dengan konsep praksisnya yakni, *jihâd*. Keduanya sama-sama berwajah keras. Cara berpikir literalis-*takfirî* yang menuduh sesat, syirik, munafik dan kafir pihak lain yang berada di luar kelompoknya adalah kekerasan wacana, sedangkan *jihâd* berkaitan dengan kekerasan fisik. Memang, kekerasan wacana selalu bergandengan dengan kekerasan fisik, sehingga muncul istilah *takfirî-jihâdi*s. Dalam karyanya, *Majmu' Fatâwâ*, Ibn Taimiyah secara khusus menulis tentang *jihâd* yang menjadi ciri khas literalismenya yang mengarah pada *takfirî-jihâdis*. Ibn Taimiyah berpendapat bahwa ber-*jihâd fi sabilîllah* bertujuan untuk menegakkan dan meninggikan agama Allah di muka bumi. Menegakkan dan meninggikan agama Allah merupakan kewajiban seluruh umat Islam, dan Allah akan menolong umat Islam yang sedang berjihâd untuk menegakkan dan meninggikan agama Allah (QS Ali Imran [3]:139). Dia mengajak umat Islam untuk taat kepada Allah dan Rasul-Nya, dan bersatu padu dalam ber-*jihâd fi sabilîllah* sehingga agama Allah tegak dan tinggi-mulia. Jika kita melakukan itu semua, penerus mazhab Hanbali ini meyakinkan umat Islam bahwa mereka akan berhasil di dunia dan akhirat.[23]

Karya lainnya yang juga berpengaruh besar terhadap gerakan *salafî takfirî-jihâdis* adalah *al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Ishlâh̲i al-Râ'i wa al-Ra'iyyah*. Dalam karya ini, dia membahas penerapan *h̲udûd* Allah sembari membesar-besarkan peran *jihâd* dalam mendakwahkan Islam, sampai-sampai dia mencela dan menuduh munafik, bahkan

---

21 Ali A. Allawi, *Krisis Peradaban Islâm:antara Kebangkitan dan Keruntuhan Total*, terj. Pilar Muhammad Mochtar, (Bandung: Mizan, 2015), h. 195-201

22 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 69; Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islâm*, h. 38-43

23 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h.70

menuduh terkena penyakit, seseorang yang tidak mau berjihad di jalan Allah dengan berpedoman pada al-Qur'an (QS al-Hujurat [49]:15). Sebab, menurut Ibn Taimiyah, posisi *jihâd fi sabilîllah* berada di atas syiar-syiar Islam lainnya. *Jihâd* dia nilai lebih utama daripada haji dan umrah, daripada shalat sunnah dan puasa sunnah, sebagaimana ditunjukkan oleh al-Kitab dan hadis. Nabi mengatakan "*ra'su kulli al-amri al-Islâm, wa 'amûduhû al-shalât, wa dharwatuhû wa sanamuhû al-jihâd*". Pandangan ini menurut Ibn Taimiyah merupakan kesepakatan para ulama'.[24]

Ketika ditanya, siapa yang wajib berjihad? Karena peperangan yang disyariatkan itu adalah jihad, dan tujuan jihad adalah agar yang tegak di muka bumi ini hanyalah agama Allah, dan agar kalimat (agama) Allah itu tinggi (mulia), maka Ibn Taimiyah berpendapat bahwa siapa saja harus ber-*jihâd fi sabîlillah*, bahkan seseorang yang melarang orang lain untuk ber-*jihâd fi sabilîllah* harus diperangi. Ibn Taimiyah menyebut pandangan ini sebagai kesepakatan umat Islam, karena memerangi itu ditujukan kepada orang yang memerangi kita, atau menghalangi kita ketika kita hendak mensyiarkan agama Allah (QS al-Baqarah [2]: 190).[25]

ISLAM KHAWÂRIJÎ-WAHHÂBÎ

PEMIKIRAN Ibn Taimiyah yang literalis-takfiris yang menjadi simbol salafisme itu tidak begitu diminati orang dalam waktu yang begitu lama kendati ribuan orang sempat menghadiri pemakamannya, yang berarti dia dihormati banyak orang. Baru pada abad ke-18, pemikiran Ibn Taimiyah hidup kembali setelah Abdul Wahhab (1115-1206 H/1703-1792 M) mengadopsinya dan menuangkannya ke dalam berbagai karya yang kelak menjadi basis ideologi Wahhâbî yang didirikan oleh Abdullah bin Abdul Wahhab, kendati para pengikutnya menolak penamaan tersebut. Mereka mengklaim tokoh asal Arab Saudi ini

24 Pembahasan lengkap masalah ini dapat dilihat Ibn Taimiyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyah fi Ishlâhi al-Râ'i wa al-Ra'iyyah*, (Kairo:Dâr Zuhuri al-Fikr, Tt.), h. 100-119; Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h.70-71

25 Ibn Taimiyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyah fi Isḷlâhi al-Râ'i wa al-Ra'iyyah*, h. 104; Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h.71

sebagai juru bicara ulama *Salaf al-Shalih* yang berakidah tauhid yang murni. Atas dasar klaim itu, mereka menamakan diri mereka sendiri sebagai *muwahhidûn* atau *muslimûn*, dan belakangan menamai diri mereka dengan *salafi* atau *salafiyyun*.[26] Terlepas dari perbedaan itu, saya lebih memilih istilah "Khawârijî-Wahhâbî", yakni perpaduan antara pemikiran Khawârij klasik dan pemikiran Abdul Wahhab.

Muhammad Ibn Abdul Wahhab berasal dari Najed yang terletak di bagian Arab Timur, yang jauh dari pengaruh peradaban modern dan masih berperadaban Badui (primitif).[27] Dia memperoleh ilmu agama di bidang akidah dan fikih dari ayahnya sendiri. Didikan orangtuanya berhasil membuat dia menjadi pemikir hebat yang memengaruhi sebagian dunia Islam, terutama Arab Saudi. Pemikirannya lahir dan berkembang di antara dua kondisi yang melingkupinya. *Pertama*, modernitas telah melanda dunia keilmuan dengan munculnya gagasan revolusioner berupa konsep relativitas, subjektivitas keilmuan manusia, dan munculnya empirisme ilmiah. Modernitas juga menambah kompleksitas tatanan sosial dan ekonomi masyarakat dunia. Serbuan modernitas dari dunia Barat itu membuat masyarakat tradisional, Islam khususnya, mengalami guncangan hebat, teralienasi, dan terisolasi dari dunia yang bergerak dinamis. *Kedua*, umat Islam terbiasa melakukan ritual keagamaan yang tidak ada contohnya dalam kehidupan Nabi Muhammad Saw. tersebut, seperti menjamurnya tradisi bertawasul, pemikiran rasional, dan berkembangnya ajaran Syi'ah.

Umat Islam merespons secara beragam terhadap kondisi pertama. Ada yang meresponsnya dengan mengadopsi modernisasi Barat, bahkan sampai melakukan westernisasi, sembari menjauhkan diri dari Islam hingga akhirnya muncul Negara Turki modern-sekuler yang menggantikan Negara Turki Usmani-Islam.[28] Ada yang merespons serbuan modernitas itu dalam bentuk memadukan modernisme dan Islam dengan menekankan bahwa pemikiran ilmiah dan pemikiran rasional sepenuhnya sesuai dengan etika Islam, kendati mereka

---

26 Ahmad al-Kâtib, *al-Fikr al-Siyâsî al-Wahhâbî: Qirâ'ah Tahlîliyah,* cet. ke-3 (Kairo:Maktabah Madbûli, 2008) h. 10-13

27 Muhammad 'Imârah, *Tayyârât al-Fikr al-Islâmi*, h.200

28 Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islâm Faisal Ismail*, (Yogyakarta:Dialektika, 2016), h. 93-94.

menolak nilai-nilai budaya Barat.[29] Ada juga yang merespons negatif modernitas dengan seluruh dimensinya, sembari mengkritik umat Islam yang meresponsnya secara positif. Di antara yang masuk ke dalam kelompok ketiga adalah Abdul Wahhab. Dia mengkritik modernitas sebagai *thâghût* karena lahir dari manusia, dan karena itu dia mengharuskan umat Islam untuk menghindarinya.

Abdul Wahhab juga merespons kondisi kedua. Dia menilai umat Islam melakukan kesalahan besar karena menyimpang dari ajaran Islam yang murni sebagaimana diajarkan Nabi Muhammad Saw. Hanya dengan kembali pada Islam yang murni, mereka akan diterima oleh Allah. Tidak sekadar menolak tradisi-tradisi ritual keagamaan di atas, Abdul Wahhab juga membenci disiplin keilmuan Islam yang mengajarkan hal-hal yang berbau mistis dan rasional. Dia membenci tasawuf lantaran memperkenalkan konsep perantara (tawasul) dan banyak tradisi ritual yang dinilai tidak diajarkan oleh Nabi Muhammad Saw., sembari menyebut para pelakunya sebagai musyrik, bid'ah, kafir, bahkan lebih jahiliah daripada jahiliah pra-Islam. Dia membenci filsafat yang mencanangkan berpikir rasional dalam memahami agama.[30]

Begitu juga, dia membenci negara-negara yang mengajarkan disiplin keilmuan Islam yang dia benci itu. Dia membenci Persia karena dinilai sebagai tempat lahirnya tasawuf yang mengajarkan hal-hal yang berbau bid'ah, syirik, dan *nifaq* yang lalu diimpor oleh dunia Islam-Arab; membenci Turki karena negara fase terakhir kekhilafahan Islam ini dinilai sebagai pengimpor sekularisme Barat modern; dan membenci Yunani karena mengajarkan filsafat ke dunia Islam. Dia memilih autentisitas Islam daripada kemajuan Islam. Abdul Wahhab lantas berjuang untuk membebaskan umat Islam dari tradisi-tradisi itu semua yang dinilainya menggerogoti kemurnian Islam tersebut.[31]

Dalam perjuangan itu, Abdul Wahhab bekerja sama dengan Raja Ibn Sa'ud.[32] Pemikiran tokoh Arab Saudi ini disebarkan melalui Negara yang didukung militer, dan pada saat yang sama, kekuasaan Ibn

29 Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* h. 61-63
30 *Ibid.*, h. 61-62
31 *Ibid.*, h. 61-62
32 Ahmad al-Kâtib, *al-Fikr al-Siyâsî al-Wahhâbi*, h. 47-54; Abu Salafy, *Madzhab Wahhabi: Memonopoli Kebenaran dan Keimanan ala Wahhabi* (Jakarta: ILYA, 2009), h. 17.

Sa'ud mendapat legitimasi teologis dari pemikiran Islam Wahhab. Kerja sama keduanya berjalan fluktuatif. Karena pemikirannya yang ekstrem dan berusaha menghancurkan situs-situs historis yang dinilai membawa kesyirikan seperti kuburan Nabi dan Para Sahabat, Turki Usmani menyerang mereka melalui kekuatan militer di bawah pimpinan gubernur Mesir, Muhammad Ali. Untuk menghadapi serangan itu, mereka mencari perlindungan pada pemerintah Inggris yang bukan Negara Islam, bahkan mereka nilai sebagai *thâghût*.[33]

Wahhâbî menjadi aliran minoritas sepanjang abad ke-20, dan baru bangkit menjadi gerakan Islam yang diperhitungkan dunia sejak Negara Arab Saudi, sebagai mitranya, mengalami kebangkitan ekonomi berkat ditemukannya sumber finansial minyak yang luar biasa.[34] Bahkan belakangan muncul gerakan "Wahhâbisasi global" yang disebarkan melalui penerbitan buku yang diberikan kepada jamaah haji, memberikan sumbangan dana pada masjid-masjid, pesantren-pesantren, organisasi-organisasi sosial keagamaan, dan mendirikan lembaga pendidikan di berbagai negara, termasuk di Indonesia.[35] Gerakan ini mengentakkan dunia Barat dan Islam dengan aksi-aksi terorisnya, terutama sejak Usamah bin Laden dan kelompoknya menghancurkan WTC Amerika dan berbagai gerakan teroris lainnya di berbagai negara, termasuk bom bunuh diri di Bali dan beberapa tempat lain di Indonesia.

Nalar-Islam Abdul Wahhab

Abdul Wahhab menulis beberapa karya, dan dari sekian karyanya, yang menjadi basis gerakan Wahhâbî[36] adalah *al-Tauhîd* dan *Majmû'at al-Tauhîd*, yang menjadi sumber primer tulisan ini.[37] Nalar

33 Fazlur Rahman, *Islâm*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pusaka, 1984), h. 286-294

34 Ali A. Allawi, *Krisis Peradaban Islâ}m*, h. 195-201

35 Kasus di Indonesia akan disajikan pada bagian akhir tulisan ini.

36 Di antara karya Abdul Wahhab adalah *al-Tauhîd, al-Ushul al-Tsalâthah, Kasyf al-Syubuhât, Risâlah fi Makna Lâ Ilâha Illa Allah, Risâlah fi al-Raddi 'alâ al-Râfidhah, al-Risâlah al-Tsâlithah fi Nawâqid al-Islâm, Tathhîr al-I'tiqâd, 128 Mas'alah min Masâil al-Jâhiliyah*, dan *al-Risâlah al-Mufîdah*. Keseluruhan karyanya yang terwakili dalam karya magnum opusnya yakni, *Kitab Tauhîd* dan *Majmu'atu al-Tauhîd* membicarakan tauhid.

37 Sumber utama dalam membahas pemikiran Abdul Wahhab adalah *al-Tauhîd* dan *Majmu'ah al-Tauhîd*, karya dua tokoh yang disatukan, yakni Ibn Taimiyah dan Abdullah bin Abdul Wahhab. *Majmû'ah al-Tawhîd* merupakan kumpulan 26 artikel dâri Ibn Taimiyah dan Abdullah

keislaman Abdul Wahhab, yang mencerminkan nalar tokoh rujukan dan peradaban yang membentuknya yakni Khawârij dan ulama *Salaf al-Shalih*, bisa dilihat dari kitab *Majmû'at al-Tauḫîd*. Di dalam kitab primer bagi kaum Wahhâbî ini dijelaskan bahwa kewajiban asasi umat Islam adalah mempelajari tiga hal, yakni mengetahui Tuhan, agama dan nabi:

> "*Pertama*, jika ditanya tentang siapa tuhanmu, katakanlah bahwa Tuhanku adalah Allah yang mendidikku (mengaturku) melalui nikmat-Nya dan yang menciptakanku dari tidak ada menjadi ada (QS Maryam [19]: 36). Jika ditanya, dengan apa engkau mengetahui Tuhanmu? Katakanlah, saya mengetahui Tuhanku melalui ayat-ayat-Nya dan makhluk-Nya (QS Fushshilat [41]: 37). Jika ditanya, untuk apa engkau diciptakan oleh Allah, katakanlah, Dia menciptakan aku untuk menyembah kepada-Nya, taat kepada-Nya, mengikuti perintah-Nya, serta menjauhi larangan-Nya (QS al-Dzariyat [51]:56). Begitu seterusnya. *Kedua*, jika ditanya, apa agamamu, katakanlah, agamaku adalah Islam, yakni sikap pasrah dan tunduk kepada Allah (QS Ali Imran [3]:19 dan 85). Agama Islam terdiri lima rukun, yakni bersyahadat kepada Allah dan Rasul-Nya, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa Ramadhan, dan berhaji bagi yang mampu melaksanakannya. Jika ditanya, apa itu *Ihsan*, katakanlah, *Ihsan* adalah engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, jika pun engkau tidak melihat-Nya, ketahuilah bahwa Dia pasti melihat engkau (QS al-Nahl [16]: 128). *Ketiga*, jika ditanya, siapa nabimu, katakanlah, nabiku adalah Muhammad bin Abdillah bin Abdul Muthallib bin Hasyim, Hasyim dari Quraisy, Quraisy dari Kinânah, Kinânah dari 'Arab, 'Arab dari keturunan Ismâ'îl, Ismâ'îl dari Ibrâhîm, Ibrâhîm dari Nuh, Nuh dari 'Adam, 'Adam dari tanah (QS Ali Imran [3]: 59)".[38]

---

bin Abdul Wahhab. Ibn Taimiyah dan Abdullah bin Abdul Wahhab, *Majmû'atu al-Tauhîd, wa Tatsmalu 'alâ Sittati wa 'Isyrîn Risâlah*, (Lubnan; Beirut/Dâr al-Fikr, 1991), h. 5; Pihak penerbit berkeyakinan bahwa pemikiran keduanya adalah sama. Sumber sekundernya adalah kitab *Fath al-Majîd*, syarah *Kitab Tauhid* karya Abdul al-Wahhab. Syaikh Abdurrahaman bin Hasan Ali Syaikh, *Fath al-Majîd: Sharkhu Kitâb al-Tawhîd*, cet. ke-7 (Lubnan-Beyrut: Dâr al-Fikr, 1979); dan karya Ahmad al-Kâtib, *al-Fikr al-Siyâsi al-Wahhâbî: Qirâ'ah Tahlîliyah*, (Kairo:Madbûli, 2007)

38 Ibn Taimiyah dan Abdullah bin Abdul Wahhab, *Majmû'atu al-Tauhîd*, h. 12-14

Dari nukilan di atas, bisa dipahami dua hal: *pertama*, metode berpikir dan metode tafsir:

1) Abdul Wahhab mengunakan metode berpikir dialektika-dikotomis yang disampaikan dalam bentuk tanya jawab antara dua orang yang terlibat dalam suatu diskusi: "Jika engkau ditanya..., maka jawablah...". Metode berpikir dialektika-dikotomis mengandaikan adanya dua orang yang beradu argumen untuk mempertahankan pendapatnya dalam suatu perdebatan.[39] Metode berpikir dikotomis seperti ini tidak menerima jalan tengah. Jika tidak beriman, berarti kafir.[40] Metode berpikir pendiri Wahhâbî seperti itu menganut prinsip "pendapat saya benar dan tidak mengandung kemungkinan salah, sedangkan pendapat orang lain salah dan tidak mengandung kemungkinan benar".[41]
2) Abdul Wahhab menganut prinsip kembali pada al-Qur'an dan hadis dalam memahami Islam. Kembali pada kedua sumber Islam ini bisa menggunakan metode tafsir rasional seperti yang dilakukan Mu'tazilah, dan bisa menggunakan metode tafsir literal. Karena memusuhi Yunani yang menjadi pusat filsafat, dan Mu'tazilah yang mengajukan metode berpikir rasional dalam memahami al-Qur'an, dia memilih menggunakan tafsir literal dalam upaya kembali pada al-Qur'an dan hadis. Selain itu, dia juga tidak mengaitkan al-Qur'an dan hadis itu dengan konteksnya, baik konteks mikro seperti *asbab nuzûl* dan *asbab wurûd*, maupun konteks makro seperti kondisi Makkah dan Madinah.[42]

---

39 Ada beberapa metode berpikir, di antaranya metode berpikir demonstratif, dialektika, retorika, sophistik, dan poetika. Lihat, Ibnu Rushd, *Talkhîsh Kitâb Aristu fî al-Jadâl,* h. 5-6; Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Hermeneutis-Ideologis,* (Yogyakarta:LKiS, 2009)

40 Khaled Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* h. 65-65

41 Abû Zahrah, *Târîkh Madzâhib al-Islâmiyah,* h. 221; Prinsip berpikir Wahhab ini berbeda dengan prinsip berpikir para fukaha mutlak. Imam Abu Hanifah misalnya berprinsip "inilah pendapat kami, tetapi jika ada pendapat yang lebih baik dari pendapat kami, itulah yang kami ikuti". Imam Maliki berprinsip "pendapat setiap orang pada hakikatnya boleh diambil, sebagaimana juga boleh ditinggalkan, kecuali pendapat manusia Maksum seperti Nabi Muhammad". Imam Syafi'i berprinsip "pendapatku benar tetapi mengandung kemungkinan salah, dan pendapat orang lain salah tetapi mengandung kemungkinan benar". Yusuf Qardlawi dan Ahmad al-'Asal, *al-Islâm Baina Syubuhât al-Dẓâlin wa Akâdhib al-Muftarîn*, (Kuwait: Maktabah al-Satâr, tt.) h. 67-68

42 Menurut Asymawiy, model tafsir seperti ini mudah terjebak pada penyelewengan makna-makna al-Qur'an, salah satunya ketika menafsirkan ayat *la hukma illa lillah* yang terdapat

Langkah-langkah penafsiran Abdul Wahhab terhadap al-Qur'an adalah: menampilkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai tema, diperkuat dengan dalil-dalil hadis, lalu diberi catatan ringkas tentang maksud ayat-ayat al-Qur'an dan hadis tadi. Kendati dilihat dari segi tema-tema bahasannya yang fokus pada persoalan tauhid menggunakan kategori tafsir *maudhû'i* (tematik), penafsirannya sama sekali tidak memberi kesempatan bagi akal untuk menggali makna lebih jauh dari pesan teoretis al-Qur'an yang sejatinya menjadi tujuan utama tafsir *maudhû'i*.[43] Karena itu, menurut Asymawi, terjadi penyelewengan makna-makna al-Qur'an, salah satunya ketika menafsirkan ayat *lâ <u>h</u>ukma illâ lillâh* (QS Yusuf [12]:40), dan (QS al-Maidah [5]: 44, 45 dan 47) yang selama ini menjadi pijakan berpikir literalis-takfirinya.[44]

Kedua, nalar Islam. Abdul Wahhab menggunakan hadis Nabi sebagai pijakan dalam menjabarkan nalar keislamannya. Hadis Nabi yang populer tentang masalah ini, yang juga biasa digunakan oleh para pemikir Sunni, mengisahkan dialog antara Nabi Muhammad Saw. dan sosok manusia berjubah putih ketika sang Nabi sedang berdakwah di hadapan sahabat-sahabatnya:

> "...Suatu ketika, Nabi Muhammad Saw. duduk bersama para sahabatnya. Tiba-tiba datang seorang berbaju putih dan bertanya: "Wahai Muhammad, kabarkan kepadaku tentang Islam. Muhammad menjawab: "Islam adalah hendaknya engkau bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa Ramadhan, dan melaksanakan ibadah haji, jika engkau mampu menjalaninya." Orang itu menjawab: "Engkau benar." Kami heran, dia bertanya lalu membenarkannya. Lalu dia bertanya lagi: "Kabarkan kepadaku tentang iman. Nabi menjawab: "Hendaknya engkau percaya kepada Allah, Malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para nabi dan rasul-Nya, Hari Akhir, serta percaya pada *qadha* dan *qadar* baik dan buruk-Nya." Dia

---

dalam beberapa ayat al-Qur'an (QS Yusuf [12]: 40) dan (al-Maidah [5]: 44, 45 dan 47). Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim al-Islâm*, h. 95-98

43 Lihat Muhammad Baqir al-Shadr, *al-Madrasatuh al-Qur'ân: Yahtawî al 'alâ Tafsîr al-Maudhu'i fî al-Qur'ân, wa Bukhûts fi Ulûm al-Qur'ân, wa Maqâlât al-Qur'aniyah*, (al-Muktamâr al-'Âlamî li al-Imam al-Syahîd al-Shadr, Amanah al-Hay'ah al-'Ilmiyyah, ttp), h. 20-42

44 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim al-Islâm*, h. 95-98

menjawab, engkau benar." Lalu dia bertanya lagi: "Kabarkan kepadaku tentang *i<u>h</u>sân*. Nabi menjawab: "Hendaknya engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihatnya, yakinlah bahwa Dia melihat engkau…" Nabi berkata kepada para sahabatnya: "Ini adalah Jibril yang datang mengajari agama kepada kalian semua."[45]

Abdul Wahhab menyinggung istilah *islam*, *iman*, dan *i<u>h</u>sân* yang menjadi landasan asasi Islam Sunni, tetapi tidak memberi porsi bahasan yang seimbang pada ketiganya. Dia menghabiskan energinya untuk membahas konsep *iman* (*tauhid*) yang dia nilai sebagai hakikat Islam.[46] Dia membagi tauhid menjadi tiga, yakni tauhid *ulûhiyah*, *rubûbiyah,* serta *asma'* dan *shifat*.[47] Dari tiga bagian tauhid yang dirumuskannya itu, dia lebih menekankan tauhid *ulûhiyah* dan menjadikannya sebagai ukuran keberislaman seseorang,[48] sembari menomorduakan, jika tidak mengabaikan, dua bagian tauhid lainnya. Dua bagian tauhid lainnya tidak dianggap sebagai bagian esensial dari Islam. Tauhid *ulûhiyah*-lah yang menjadi esensi Islam. Pendapatnya itu didasarkan pada pengalaman Nabi Muhammad Saw. yang tetap memerangi orang-orang musyrik Arab. Kendati orang-orang Arab pada zaman Nabi Muhammad Saw. meyakini keberadaan dan kekuasaan Allah dalam menciptakan alam ini, tauhid *rubûbiyah* itu dinilai tidak menjadi ukuran keberislaman seseorang. Karena itu, keyakinannya itu tidak menyelamatkan mereka dari serangan Nabi Muhammad Saw. Itu artinya, mereka belum memenuhi syarat untuk menjadi Muslim sebagaimana diajarkan oleh Nabi Muhammad.[49]

Jadi, hakikat tauhid dalam pandangan Abdul Wahhab adalah *ulûhiyah* yang merupakan esensi dalam beribadah, sedangkan tauhid

---

45 Imam Muslim, *Shahih Muslim bi Syarkhi al-Nawawi,* h. 181-182; Al-Syahrasyani, *al-Milâl wa al-Nihâl*, (Kairo: tp, 1961), h. 40.

46 Ibn Taimiyah dan Abdullah bin Abdul Wahhab, *Majmû'atu al-Tauhîd,* h. 5; Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 72

47 Ibn Taimiyah dan Abdullah bin Abdul Wahhab, *Majmû'atu al-Tauhîd,* h. 5

48 Muhammad bin Abdul Wahhab, *Kitâb al-Tauhîd alladzî huwa Haqqullah 'alâ al-'Abdi,* (Libanon-Beirut:Dâr al-'Arabî,1969), h. 7

49 Istilah *ulûhiyah* biasanya dipahami sebagai keyakinan bahwa hanya Allah yang mencipta alam ini. Ahmad al-Kâtib, *al-Fikr al-Siyâsî al-Wahhâbî: Qirâ'ah Tahliliyah,* (Kairo:Madbûli, 2008), h. 15-18; Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 72-73

dalam beribadah merupakan hakikat Islam.[50] Seseorang yang belum bertauhid dalam beribadah tidak disebut beribadah, dan karena itu dia belum menjadi seorang Muslim sejati (Islam hakiki). Tauhid ibadah ini dia nilai sebagai esensi semua agama yang dibawa nabi-nabi Allah (QS al-Nisa' [4]:163).[51] Sejalan dengan pemahamannya itu, dia pun membahas hal-hal yang merusak tauhid *ulûhiyah,* yang membuat seseorang keluar dari Islam dan menjadi musyrik, kafir, dan munafik. Tiap-tiap unsur itu mempunyai unsur-unsur yang lebih kecil lagi.

Pertama, Abdul Wahhab membagi syirik menjadi tiga kategori:

(1) *syirik besar* (QS al-Nisa' [4]: 1160 dan QS al-Ma'idah 5]: 72). Syirik besar terbagi menjadi empat bagian lagi: syirik dakwah (QS al-Ankabut [29]: 65); syirik niat, kehendak, dan tujuan (QS Hud [11]: 15-16); syirik taat (QS al-Taubah [9]: 31); dan syirik cinta (*mahabbah*) (QS al-Baqarah [2]:165).

(2) *Syirik kecil* seperti *riya'* (QS al-Kahfi [18]:110).

(3) Syirik samar (*khafi*) yang diambil dari hadis Nabi, "Ada syirik pada umat ini yang lebih tersembunyi daripada merayapnya semut hitam yang berjalan di atas batu hitam pada malam gelap gulita."

Kedua, Abdul Wahhab membagi kafir menjadi dua kategori: (1) kafir yang membuat seseorang keluar dari agama Islam. Kafir kategori ini terbagi menjadi lima bagian lagi, yakni dusta (*kufr takdzib*), sombong (*kufr istikbar*), ragu-ragu (*kufr syakk*), berpaling (*kufr i'rad*), dan *nifaq* (*kufr nifaq*). (2) kafir kecil yang tidak membuat seseorang keluar dari agama Islam, yakni kufur nikmat.

Ketiga, nifaq dibagi lagi menjadi dua kategori: (1) *nifaq i'tiqâdî* (*nifaq* dari segi keyakinan) dan (2) *nifaq amalî* (*nifaq* dari segi amal perbuatan). Yang pertama terdiri dari enam macam, yang kedua terdiri dari tiga macam.[52]

Selain membagi dan merinci tauhid, Abdul Wahhab mempunyai teori khas tentang makna tauhid. Dia memaknai tauhid tidak hanya

---

50 Ibn Taimiyah dan Abdullah bin Abdul Wahhab, *Majmû'atu al-Tauhîd,* h. 5; Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 72; Menurut Ibn Qayyim, tauhid itu ada dua: (1) tauhid menyangkut pengetahuan (*ma'rifah*) dan tauhid menyangkut penetapan keesaan Allah (*itsbât)*, yakni tauhid *rubûbiyah*, *asma'* dan sifat; (2) tauhid menyangkut permohonan (*thalab*) dan tujuan (*al-qashdu*), yakni tauhid *al-ilâhiyah* dan ibadah. Syaikh Abdurrahman bin Hasan, *Fathu al-Majîd: Syarkhu Kitâb al-Tauhîd*, cet. ke-7 (Libanon-Beyrut: Dâr al-Fikr, 1979), h. 14

51 Ibn Taimiyah dan Abdullah bin Abdul Wahhab, *Majmû'atu al-Tauhîd,* h. 119-120

52 *Ibid.*, h. 6-7

berkaitan dengan keyakinan hati, tetapi juga harus mengucapkannya dengan lisan dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Jika salah satunya hilang, seseorang tidak bisa disebut Muslim. Bahkan, jika dia mengetahui konsep tauhid, tetapi tidak mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari, dia disebut sebagai orang kafir yang inkar seperti halnya Fir'aun dan Iblis.[53] Karena itu, mengafirkan dan memusuhi orang lain di luar kelompoknya dipandang sebagai keharusan agar dia menjadi Muslim sejati. Bahkan, beribadah kepada Allah dinilai oleh Abdul Wahhab tidak akan berhasil meraih ridha Allah tanpa dibarengi tindakan pengafiran terhadap *thâghût*. *Thâghût* adalah segala sesembahan selain Allah,[54] baik itu berupa patung, tokoh, atau pemikiran seseorang. Islam seseorang tidak ada artinya kendati dia bertauhid kepada Allah dan meninggalkan syirik jikalau tidak disertai dengan memusuhi orang-orang musyrik dan menampakkan secara jelas permusuhannya terhadap mereka.[55]

Al-H̲âkimiyyah Al-Ilâhiyah Al-Su'udiyah

DENGAN menempatkan tauhid *ulûhiyah* sebagai titik sentral Islam, tidak berarti Abdul Wahhab menafikan tauhid *rubûbiyah*. Tauhid *rubûbiyah* menurutnya harus menempel pada tauhid *ulûhiyah*. Di antara unsur tauhid *rubûbiyah* adalah keharusan berdirinya pemerintahan Tuhan (*al-h̲ukûmah al-ilâhiyah)* yang didasarkan pada doktrin Khawârij klasik yang terkenal yakni, *lâ h̲ukma illâ lillah*.[56] Doktrin itu bermakna bahwa hanya Tuhan yang berkuasa atas alam ini karena Dia adalah Pencipta satu-satunya. Sejalan dengan kemahakuasaan-Nya itu, hanya Tuhan yang berhak menentukan sistem atau aturan hukum di dunia ini yang disebut hukum Ilahi, termasuk dalam dunia politik (pemerintahan). Hukum buatan manusia dia sebut *thâghût*. Demokrasi, sekularisme, dan nasionalisme adalah pemerintahan yang dibuat oleh manusia (*al-h̲âkimiyyah al-basyariyah)* yang bertentangan

53 Muhammad bin Abdu Wahhab, *Kasyf al-Syubuhât*, *Nushîra Dhimna Mausû'ah Mu'âfâtuhu*, (al-Markaz al-Islâmi bi Mishra, tt.) h. 179; Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 72

54 Abdullah bin Abdul Wahhab, *Kitâb al-Tauhîd,* h. 7-8

55 Ibn Taimiyah dan Abdullah bin Abdul Wahhab, *Majmû'atu al-Tauhîd,*h. 21

56 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim al-Islâm*, h. 88-91

dengan pemerintahan Tuhan (*al-hâkimiyyah al-ilâhiyah*). Dia menyifati pemerintahan manusia sebagai *thâghût*, dan umat islam tidak boleh mengikuti *thâghût*, baik itu berupa sistem pemerintahan demokrasi, pola pikir sekularisme, dan ideologi nasionalisme. Sebagai makhluk-Nya, hukum Tuhan—bukan hukum buatan manusia—menurut Abdul Wahhab, harus diterapkan dalam kehidupan manusia,.[57]

Abdul Wahhab lantas menawarkan nasionalisme Islam, yakni suatu paham bahwa yang menjadi pijakan nasionalisme umat Islam sejatinya adalah agama Islam, bukan etnis atau wilayah politik sebagaimana berkembang dalam pola negara modern sekarang ini. Dengan demikian, dia melihat orang lain bukan berdasarkan etnis dan kewarganegaraannya, melainkan berdasarkan agamanya, lebih sempit lagi, paham keagamaan yang mereka anut sebagaimana disinggung di depan. Dia tidak hanya mengambil posisi berlawanan dengan nasionalisme yang berkembang selama ini, tetapi juga memusuhi negaranya, kepala negaranya, menolak persaudaraan kewarganegaraan (*ukhuwah wathaniyah*), dan sistem yang berlaku di dalamnya.[58]

Kendati demikian, tokoh Wahhâbî ini tidak menawarkan teori dan bentuk pemerintahan tersendiri yang menjadi ciri khas pemerintahan Islam, misalnya khilafah islamiyah, negara Islam, atau pemerintahan Tuhan (*al-hukûmah al-ilâhiyah*) sebagaimana dengan lantang disuarakan gerakan islamis, sehingga dia tidak sibuk memperjuangkan berdirinya negara atau pemerintahan tertentu dan menjadikannya sebagai sarana dalam mendakwahkan paham keislamannya. Dia hanya menganut doktrin *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah,* bukan bentuknya. Karena itu, dia memilih bekerja sama dengan pemerintahan yang sudah ada kala itu yang dipimpin Ibn Sa'ud, penguasa Arabia yang biasa menggunakan kekuatan militer dalam menjalankan pemerintahannya, sehingga sistem dan bentuk pemerintahan yang direstuinya bisa disebut *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah al-Su'udiyah.* Untuk memperkuat posisinya di hadapan penguasa Arabia itu, Abdul Wahhab menawarkan konsep ketaatan mutlak masyarakat pada penguasa, menolak musyawarah, dan melarang mereka keluar dari suatu negara. Orang yang tidak taat

57 *Ibid.*, h. 91-93
58 *Ibid.*, h. 87-88

pada penguasa dan keluar dari Negara yang menjadi mitranya, dinilai kafir dan wajib diperangi.[59]

Jihâd Fi Sabilîllah

SEJALAN dengan restunya terhadap bentuk pemerintahan *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah al-Su'udiyah*, yang bisa dimaknai bahwa pemerintahan pimpinan Ibn Sa'ud itu merupakan bentuk pemerintahan Islam yang direstui Tuhan, Abdul Wahhab lalu membicarakan masyarakat, sembari membaginya menjadi dua kelompok utama dengan paham tauhid *ulûhiyah*-nya sebagai ukuran perbedaannya. *Pertama,* masyarakat *muwahhidûn*, yakni masyarakat yang bertauhid *ulûhiyah*. Karena esensi dari Islam adalah tauhid dan esensi tauhid adalah ibadah, masyarakat *muwahhidun* harus menerapkan tauhid tersebut dalam kehidupan sehari-hari, baik individual maupun masyarakat. *Kedua*, masyarakat *musyrikûn*, yakni masyarakat yang menyekutukan Allah di bidang *ulûhiyah*, kendati mereka bertauhid *rububiyah* serta *asma'* dan *shifat*.

Kedua kelompok masyarakat itu harus dipisah. Kelompok yang pertama diminta hijrah dan hidup di wilayah khusus yang diberi nama *dâr al-Islâm*. Sebaliknya, kelompok kedua dimasukkan ke wilayah khusus lainnya yang diberi nama *dâr al-harbi*. Masyarakat *muwahhidûn* bahkan diperintahkan untuk memerangi dan mengusir masyarakat *musyrikûn* dari Kota Makkah, tempat Abdul Wahhab hidup, yang disebut *dâr al-Islâm*, dengan menggunakan *jihâd fi sabilîllah*.[60] Harapannya, agar agama Islam yang dia yakini menjadi tegak di bumi Allah ini, dan orang-orang non-Muslim yang menjadi musuh-musuh Allah dihancurkan dari muka bumi ini.

Abdul Wahhab juga tidak menawarkan konsep tertentu tentang *jihâd fi sabilîllah* yang dijadikan simbol kebolehan melakukan kekerasan terhadap pihak lain yang sesat. Pemikirannya tentang *jihâd fi sabilîllah* merupakan implikasi dari nalar keislamannya yang teologisentris (tauhid *ulûhiyah*), dan lebih menekankan *nahi mungkar* dari-

---

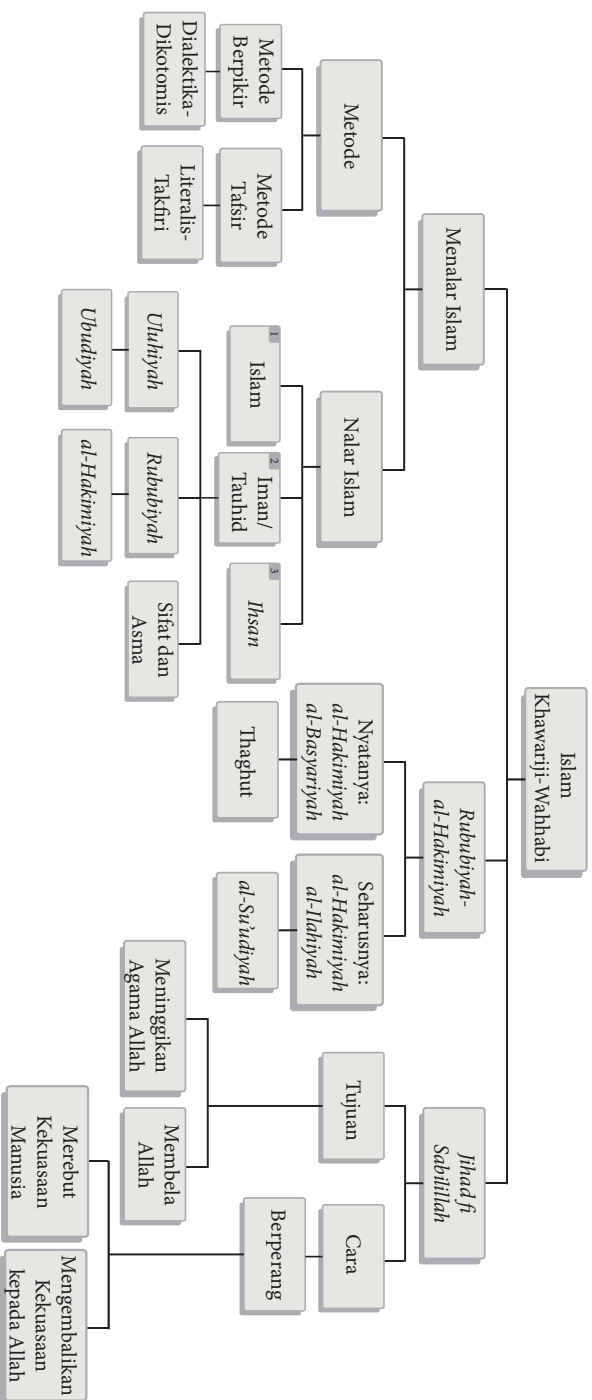
59 Ahmad al-Kâtib, *al-Fikr al-Siyâsî al-Wahhâbî*, h.72-75

60 Ibn Taimiyah dan Abdullah bin Abdul Wahhab, *Majmû'atu al-Tauhîd*, h. 48; Ahmad al-Kâtib, *al-Fikr al-Siyâsî al-Wahhâbî*, h. 47-49

pada *amar ma'ruf*. Di sisi lain, dia melihat dunia saat ini sedang dikuasai oleh manusia yang menyembah *thâghût*, bahkan lebih jâhiliah daripada jâhiliah pra-Islam lantaran mereka melakukan praktik ritual keislaman yang tidak ada contohnya pada zaman Nabi.

Atas dasar itu, Abdul Wahhab mengajukan dua strategi dalam menyebarkan Islam dan menghancurkan berbagai hal yang berbau syirik, *thâghût*, jâhiliah dan sebagainya, yakni melalui dakwah dan gerakan. Jika dakwah tidak berhasil, baru dia mengajukan proposal gerakan revolusioner demi menegakkan, meninggikan, memuliakan, dan menghadirkan kembali agama Tuhan yang dieksplisitkan dalam bentuk pemerintahan Tuhan dengan menjadikan *jihâd fi sabilîllah* sebagai ideologi gerakan revolusionernya. Untuk meyakinkan penganutnya, dia menegaskan bahwa sebagai ajaran yang direstui Tuhan, mati terbunuh dalam *jihâd fi sabilîllah* adalah mati syahid. Seseorang yang mati syahid mendapat tempat khusus di sisi Allah.[]

Bagan Islam Khawariji-Wahhabi

Bab 4 | ISLAM ISLAMISME

Jika nalar keislaman literalisme-takfirisme disimbolkan pada Khawârij klasik, nalar keislaman yang memolitisasi agama disimbolkan pada Mu'awiyah. Mu'awiyah dinilai melakukan politisasi agama karena memanfaatkan al-Qur'an dengan meletakkannya di ujung tombak sebagai strategi menghentikan peperangan atau gencatan senjata (*tahkîm*) ketika merasa kalah melawan kubu Ali bin Abi Thâlib, yang sedang berkuasa menjadi khalifah keempat.[1] Setelah melakukan diskusi dan lobi-lobi politik pascagencatan senjata (*tahkîm)* antara kedua kubu dengan wakilnya masing-masing, Mu'awiyah pada akhirnya keluar sebagai pemenangnya dan menjadi pemimpin sebagai pengganti Ali bin Abi Thâlib.

Selama memimpin, Mu'awiyah mendirikan dinasti baru bernama Bani Umayyah. Berbagai cara dia gunakan untuk

---

1 Nasr Hamid Abû Zayd, *al-Tajdîd wa al-Tahrîm wa al-Takwîl bayna al-Ma'rifah al-'Ilmiyah wa al-Khawf min al-Takfîr,* (Libanon-Beyrut: Markaz Thaqafi al-'Arabî, 2010) h. 202-205.

mempertahankan kekuasaan dinastinya, termasuk menggunakan kekerasan dan memolitisasi agama. Atas nama kehendak mutlak Tuhan (*jabariyah*), Mu'awiyah menggunakan kekerasan untuk menghabisi lawan-lawan politiknya, terutama yang berada di barisan Ali bin Abi Thâlib.[2] Mu'awiyah melontarkan pernyataan bahwa "seandainya Tuhanku tidak melihat diriku mampu memegang tampuk kekuasaan, tentu Dia tidak akan membiarkanku memegang tampuk kekuasaan itu. Seandainya Dia tidak menyukainya, tentu Dia akan mengubahnya." Menurut tafsir Said Aqil Siroj, di dalam benak Mu'awiyah mungkin muncul pikiran bahwa, "kalau Allah tidak ridha kepadaku, tidak mungkin aku akan menjadi khalifah. Kalau Allah benci kepadaku sebagai khalifah, niscaya Allah akan menggantikanku dengan orang lain. Nyatanya, saya berkuasa dan Ali kalah. Itu semua sudah merupakan ridha Allah." Dengan kata lain, menurut Said Aqil, karena hingga saat itu Mu'awiyah masih tetap berkuasa, itu berarti Tuhan masih merestui dan meridhai dirinya untuk tetap berkuasa.[3]

Apa yang dilakukan Mu'awiyah ini bisa disebut sebagai bentuk politisasi agama atau agamaisasi politik karena dia memperalat agama (al-Qur'an dan doktrin teologi *jabariyah*) sebagai justifikasi dalam meraih dan mempertahankan kekuasaannya.[4] Semangat politisasi agama yang pada gilirannya mengabsahkan penggunaan kekerasan atas nama agama dan Tuhan juga muncul pada era kontemporer yang disebut dengan istilah islamisme,[5] kendati tidak setiap islamisme pasti

---

2 Khairudin Yujah Sawiy, *Perebutan Kekuasaan Khalifah: Menyingkap Dînamika dan Sejarah Politik Kaum Sunni*, terj. Asmuni, M. dan Imam Muttaqien, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2005), h. 1-43

3 Said Aqil Siroj, "Rekonstruksi Aswaja Sebagai Etika Sosial:Akar-akar Moderasi Nahdlatul Ulama'" dalam Musthafa Bisri (sambutan), *Islam Nusantara*, cet. ke-3 (Bandung:Mizan, 2016), h. 143-144

4 Muhammad Syahrûr, *Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara*, terj. Saifuddin Zuhri Qudsy (Yogyakarta: LKiS, 2003) h. 6; Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *Post-Tradisionalisme Islam,* terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 51-53; Said Aqil Siroj, *Aswaja dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1998), h. 47; Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara,* cet. ke-3, (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015), h. 31-32; lihat juga, Said Aqil Siroj, "Rekonstruksi Aswaja Sebagai Etika Sosial: Akar-Akar Teologi Moderasi Nahdlatul Ulama", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (editor), *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan,* cet. ke-3 (Bandung: Mizan, 2016), h. 142-144

5 Ulasan lengkap tentang Islamisme, lihat Greg Fealy dan Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, terj. Akh. Muzakki, Bandung: Mizan, 2007); Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, terj. al-Fathri Adlin, (Bandung: Mizan, 2016)

melahirkan kekerasan. Islam dan islamisme sebenarnya sebagai dua hal yang berbeda, tetapi kelompok yang disebut islamis menolak pembedaan dan penamaan tersebut, sembari menganggap dirinya sebagai penganut Islam yang sebenarnya.[6] Islam adalah agama yang turun dari Tuhan kepada Nabi Muhammad Saw., terkadang bersifat langsung dan terkadang melalui Malaikat Jibril yang belum bercampur dengan penafsiran manusia, sedang islamisme adalah Islam yang ditarik ke ranah politik dalam bentuk mengagamaisasi politik atau politik yang diagamaisasi. Jargon yang terkenal dalam islamisme adalah menyatunya agama dan negara (*al-dîn wa al-daulah)*.[7]

Agamaisasi politik kelompok islamis bermaksud mempromosikan suatu tatanan politik yang dipercaya beremanasi dari kehendak Allah, dan bukan berdasarkan kedaulatan rakyat. Islam sendiri sebenarnya tidak melakukan hal seperti ini. Secara etis, Islam memang berhubungan dengan nilai-nilai politik, tetapi tidak berhubungan dengan tata pemerintahan khusus, misalnya pemerintahan Tuhan yang didasarkan pada jargon menyatunya agama dan negara. Karena itu, islamisme bukanlah sebuah kebangkitan kembali Islam, melainkan suatu sikap yang berusaha membawa dan menarik agama ke dalam ranah politik dan merekonstruksi Islam yang tidak sesuai dengan warisan sejarahnya yang secara politik pernah berjaya di masa lalu.[8]

Bahkan terkadang, makna islamisme lebih dari sekadar bermuatan politik. Islamisme dipahami sebagai gerakan yang memahami Islam sebagai ideologi. Para islamis memahami Islam sebagai ajaran yang mencakup segala dimensi kehidupan, dan Islam harus menentukan segala bidang kehidupan tersebut, baik berkaitan dengan pemerintahan, pendidikan, sistem hukum, kebudayaan, maupun ekonomi. Dengan demikian, islamisme lebih merupakan upaya untuk menegaskan kembali pesan-pesan ideologis para pendukung islamisme, baik berkaitan dengan sistem politik, sistem pendidikan, sistem hukum, kebudayaan, dan ekonomi yang mereka klaim sebagai watak inheren

---

6 Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, h. 6;Menurut Asymawi, seseorang atau kelompok yang mengagamaisasi politik atau memolitisasi agama adalah orang bodoh. Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islâm al-Siyâsî*, cet. ke 5 (Libanon-Beyrut:al-Intishâr al-'Arabi, 2004), h. 27

7 Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, h. 4, dan 43

8 *Ibid.*, h.1, dan 43-44

dari Islam itu sendiri, dan bukan merupakan perluasan dari agama ke ranah politik.[9] Sebab, bagi mereka, Islam tidak sekadar sebuah sistem yang bersifat teoretis, tetapi juga harus diimplementasikan ke dunia nyata, terutama dalam bentuk pendirian negara berbasis Islam.[10]

Sejalan dengan prinsip ajaran itu, mereka pun menghendaki Islam politik yang mereka tawarkan itu menginternasional, mengglobal, dan tidak dibatasi oleh wilayah geografis tertentu. Sebab, menurut mereka, Islam hadir untuk seluruh kehidupan manusia, baik di masa lalu maupun masa sekarang, di Arab maupun di luar Arab.[11] Dalam bahasa Bassam Tibi, para islamis mengubah universalisme Islam menjadi internasionalisme politik yang berusaha menggantikan tatanan sekuler yang ada pada negara-bangsa yang berdaulat dengan satu Islam. Dari sisi ini bisa dikatakan, islamisme serupa dengan komunisme yang berusaha menginternasionalisasi ajaran komunis.[12]

Di antara tokoh yang oleh para analis gerakan Islam dianggap mewakili gerakan islamisme adalah Abu al-A'la al-Maududi dan Sayyid Qutb.[13] Sajian berikut akan menganalisis nalar keislaman yang digunakan kedua tokoh yang menjadi inspirator dan simbol gerakan islamisme itu dengan mengacu pada tiga unsur asasi sebagaimana disinggung di depan, yakni nalar Islam yang digunakannya, konsepnya tentang *al-h̲âkimiyyah*, dan *jihâd fi sabîlillah*.

ISLAMISME AL-MAUDUDI

DI ERA Abul A'la al-Maududi, India sedang mengalami gejolak luar biasa yang melibatkan kelompok yang menghendaki India menjadi negara yang berbasis Hindu dengan kelompok yang menghendaki

---

9 Greg Fealy dan Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah*, h. 27

10 *Ibid.*, h. 27-28

11 Bagi mereka, Islam tidak sekadar sebagai sebuah sistem yang bersifat teoretis, tetapi juga harus diimplementasikan dalam kenyataan praksis terutama dalam bentuk pendirian Negara yang berbasis Islam. Greg Fealy dan Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah*, h. 27-28

12 Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, h. 44

13 Khaled Abou El Fadl memasukkan kedua tokoh ini ke kelompok puritan salafi, bahkan pada tingkat tertentu, terutama al-Maududi, juga disebut sebagai salafi dan wahabi. Pada awalnya, Qutb merupakan sosok pemikir moderat hingga dia dijebloskan ke penjara oleh pemerintahan Gamal Abdun Nasser di Mesir. Sejak itu, tokoh ini berubah haluan menjadi pemikir ekstrem. Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, h. 99-103

munculnya negara Islam yang terpisah dari India. Kala itu, ada tiga tokoh utama politikus terkenal yang berada di partai terbesar di India, yakni Partai Kongres Nasional India. Mereka adalah Ghandi, Nehru, dan Muhammad Maulana Asad yang menghendaki India bersatu, tidak ada dikotomi antara umat Hindu dan Muslim, dan tetap hidup di bawah naungan satu Negara India, tanpa pembagian wilayah. Di sisi lain, muncul dua tokoh utama yang menghendaki berdirinya Negara Islam yang terpisah dari wilayah India, yakni Muhammad Ali Jinnah dan Muhammad Iqbal yang tergabung dalam partai *Rabithah Islâmiyah*. Muhammad Ali Jinnah menjadi pemimpin partai *Rabithah Islâmiyah*, dan Muhammad Iqbal menjadi intelektual-spiritual yang menjadi inspirator gagasan. Dari tarik-menarik itu, lahirlah Negara Islam Pakistan. Tentu saja keberhasilan itu harus dibayar mahal melalui pertumpahan darah antara dua kubu tersebut, karena masing-masing umat yang berada di wilayah yang dihuni mayoritas umat tertentu harus pindah ke wilayah lainnya. Misalnya, umat Islam harus pindah dari wilayah Punjab Timur yang dikuasai mayoritas penganut Hindu, dan begitu juga penganut agama Hindu harus pindah dari Punjab Barat yang dikuasai mayoritas Muslim.[14]

Sejak itu, terbentuklah negara sendiri yang terpisah dari India, yang bernama Negara Islam Pakistan di bawah kepemimpinan Muhammad Ali Jinnah. Kendati dia mendapat dukungan penuh dari masyarakat, belakangan muncul perselisihan dan konflik internal di tubuh pemerintahannya. Sebab, watak asli Muhammad Ali Jinnah, yakni sekuler dan rakus yang menyimpang dari syariat yang sejak awal dia suarakan atas nama berdirinya Negara Islam, mulai terlihat. Dalam situasi dan kondisi seperti inilah, muncul Abu al-A'la al-Maududi. Dia lahir pada 1903 di Kota Aurangabad, wilayah Haidarabad, India, dan meninggal pada 1979 di Amerika. Ayahnya tidak mau memasukkan al-Maududi ke sekolah-sekolah di India kala itu yang didirikan oleh kolonialis Inggris. Dia memutuskan mengajarinya sendiri. Tampaknya tidak sia-sia orangtuanya mengajari al-Maududi, karena dia ternyata tidak

---

14 Jamal al-Banna, *al-Islâm: Dînun wa Umatun, wa laytsa Dînan wa Daulatan*, (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008), h. 265-266; Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Parta Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 86-87

hanya menjadi pemimpin besar sebagai pendiri dan pemimpin partai *Jamâ'ah Islâmiyah*, tetapi juga menjadi intelektual produktif yang menginspirasi dan menjadi simbol gerakan Islam politik.

Al-Maududi menilai bahwa Negara Islam Pakistan yang ada saat itu hanyalah namanya saja yang Islam, sedangkan dasar-dasar Islam yang sebenarnya tidak ada sama sekali, karena partai *Râbithah Islâmiyah* yang berkuasa saat itu berwatak dan berbudaya Eropa yang sekuler. Selain itu, para pemimpin kala itu berperilaku seperti seorang raja yang senang menumpuk harta, hidup mewah, dan membangun istana-istana megah.[15] Sebagai respons terhadap kondisi itu, al-Maududi mulai menuangkan gagasan-gagasannya melalui majalah independen yang terbit bulanan yang dia dirikan, *Tarjuman al-Qur'an* pada 1923, dan kemudian berhasil mendirikan partai politik pada 21 Agustus 1941, bernama *Jamâ'ah Islâmiyah.*[16]

Partai *Jamâ'ah Islâmiyah* menempati suatu desa yang secara eksklusif hanya dihuni oleh para jamaahnya. Mereka menerapkan etika yang ketat, mengikuti ajaran agama yang kaku, memelihara jenggot, memisahkan diri dari komunitas lain yang tidak sejalan dengan ideologi mereka. Sebagai eksesnya, tidak jarang seorang anak secara tega bisa memukul orangtuanya dengan alasan mereka sudah berperilaku jahiliah. Karena itu, anggota *Jama'ah Islamiyah* banyak menghadapi tantangan dan penolakan dari masyarakat. Orang-orang tua yang sudah diperlakukan secara tidak manusiawi kemudian mengusir anak-anak mereka dari rumah, tidak memberi mereka warisan, dan melarang perkawinan anak-anak mereka dengan anggota *Jamâ'ah Islâmiyah*. Setelah beberapa tahun menjadi pemimpin partai tersebut, al-Maududi mengundurkan diri dan memutuskan menjadi penulis. Dia mengharapkan, *Jamâ'ah Islâmiyah* mampu menampilkan Islam yang sebenarnya, bukan hanya kulit luarnya seperti yang ditampilkan oleh para pemimpin partai *Râbithah Islâmiyah*.[17]

---

15 Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, h. 88-96
16 Jamal al-Banna, *al-Islâm: Dînun wa Umatun, wa laitsa Dînan wa Dawlatan*, h. 266-267
17 *Ibid.*, h. 267-268

Nalar Islam al-Maududi

AL-MAUDUDI menulis beberapa bukup;[18] yang paling penting dan berpengaruh dan menjadi sumber primer tulisan ini adalah *Nazhariyyah al-Islâm al-Siyâsah* dan *Minhaj al-Inqilâb al-Islâmi* yang menjadi sumber primer islamismenya. Jika meneliti secara teliti karya-karyanya, bisa dikatakan al-Maududi menggunakan metode berpikir dialektis-dikotomis yang menempatkan dua kutub saling berlawanan, dan menolak jalan ketiga dari dua kutub yang berlawanan itu. Metode berpikir seperti ini menutup kemungkinan keberadaan yang lain dalam segala hal, dan menolak fakta bahwa hal-hal bisa mengalami perubahan. Sebagaimana kebenaran itu mutlak dan tidak mengalami perubahan, begitu juga kejahatan itu mutlak dan tidak mengalami perubahan. Islam adalah mutlak benar dan tidak akan berubah menjadi batil, dan sebaliknya, jahiliah mutlak salah dan tidak akan berubah menjadi benar; *al-h̲âkimiyyah al-ilâhiyah* adalah mutlak benar, dan *al-h̲âkimiyyah al-basyariyah* mutlak salah, serta jahiliah modern lebih jahiliah daripada jahiliah pra-Islam atau disebut *thâghût*.[19]

Al-Maududi memulai nalar Islamnya dari penamaan terhadap agama secara umum. Menurut al-Maududi, nama semua agama yang ada di dunia ini terkadang diambil dari nama pembawanya, dan terkadang diambil dari nama umat tertentu. Agama *Masihi* misalnya diambil dari pembawanya yang bernama al-Masih a.s., agama Buddha diambil dari nama pembawanya yang bernama Buddha, agama Zoroaster diambil dari nama pembawanya yang bernama Zaratusta, agama

---

18 Karya-karya Abu 'A'la al-Maududi: (1) *Nazhariyyah al-Islâm al-Siyâsah*, (Dâr al-Fikr, 1967); (2) *Minhaj al-Inqilâb al-Islâmi*, cet ke-3 (Jeddah: Dâr al-Su'udiyah li Nasyr wa al-Tauzî, 1988); (3) *Al-Asâs al-Akhlâqiyah li al-Harakah al-Islâmiyah*, (Mu'assasah al-Risâlah;1980); (4) *Islâm wa al-Jâhiliyah, (www.aqeedeh.com);* (5) *al-Jihâd fi Sabîlillah* (tp, tt). (6) *Al-Ribâ*, terj. Isnando, (Jakarta: Pustaka Qalami, 2003); (7) *Al-Hijâb*, cet. ke 2 (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1964); (8) *Mu'jizun Târikh Tajdîd al-Dîn wa Ihya'ihi: waqi' al-Muslimin wa Sabîlu Nuhudhihim*, cet ke-2 (Libanon: Dâr al-Fikr al-Hadits,1967); (9) *Mabâdi' al-Islâm*, (Damaskus-Beirut: al-Maktabah al-Islâmi, Tt.); (10) *Tadzkiratun ya Du'âh al-Islâm....;* (11) *Al-Mabâdi' al-Asâsiyah li Fahmi al-Qur'an*, (Dâr al-Turâts al-'Arabî); (12) *Tathbîq al-Syarî'ah al-Islâmiyah*, (Maktabah al-Rusyd); (13) *Al-Islâm fi Muwâjahati Tahaddiyât al-Mu'âshirah*, cet ke 4 (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1980); (14) *Al-Islâm wa al-Madaniyah al-Hadîtsah*, (Mimbar al-Tauhid wa al-Jihâd); (15) *Al-Islâm wa Muadhdhalât al-Iqtishâdî*, (Muassasah al-Risâlah, 1981); (16) *Tafsîr Surat al-Ahzab*, (Mimbar al-Tauhid wa al-Jihâd); (17) *Khatmu al-Nubuwwah fî Dhaw'i al-Qur'an wa al-Sunnah*, (Maktabah al-Rusyd, 1983)

19 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah: Qirâ'ah Mu'âshirah li al-H̲âkimiyyah*, (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqi, 2014), h. 47-48

Yahudi diambil dari nama Kabilah Yahudza. Begitu seterusnya, kecuali agama Islam yang menggunakan nama sifat yang melekat pada pesannya yakni *al-salâm*.[20] Karena itu, istilah *muhammadanism* yang selama ini diberikan oleh para orientalis Barat pada agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. dinilai salah sasaran.[21] Begitu juga semua agama hanya dikhususkan untuk waktu, tempat, dan umat tertentu, sedangkan Islam diperuntukkan bagi semua umat manusia dalam seluruh ruang dan waktu. Konsep Islam bersifat universal.[22]

Dari segi bahasa, Islam bermakna "sikap tunduk dan melaksanakan perintah pihak yang memerintah, dan menjauhi larangannya". Agama ini dinamai Islam karena ia mengajarkan ketaatan murni kepada Allah dan hanya tunduk kepada Allah tanpa penolakan apa pun.[23] Jika menggunakan pengertian Islam sebagai ketaatan, alam ini juga disebut Muslim. Sebab, alam bergerak secara teratur sehingga tidak terjadi benturan antara satu planet/bintang dengan planet/bintang lain di alam semesta. Itu karena alam ini tunduk dan patuh secara alami pada aturan dan sistem yang sudah dibuat oleh Allah, sehingga alam juga disebut Muslim. Berbeda halnya dengan manusia. Manusia bisa menjadi Muslim, tetapi juga bisa menjadi kafir, lantaran makhluk Allah ini mempunyai dua potensi yang bisa menggerakkannya ke mana saja, yakni fitrah dan akal. *Pertama*, manusia dicipta melalui fitrah Allah,[24] yang dengan fitrah Ilahi itu, manusia menjadi Muslim karena sebagaimana alam ini, dia tunduk dan patuh pada aturan Tuhan tanpa penentangan sedikit pun. *Kedua,* manusia diberi akal oleh Allah. Dengan akalnya, manusia berpikir bebas tentang segala sesuatu, dan bisa

---

20 Abu A'la al-Maududi, *Mabâdi' al-Islâm*, (Damaskus-Beyrut: al-Maktabah al-Islâmi, tt.), h. 3-4

21 Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail,* (Yogyakarta: Dialektika, 2016), h. 87-88

22 Istilah universalisme Islam populer di kalangan intelektual Muslim dan mereka memaknainya secara berbeda-beda. Lihat Muhammad Abû al-Qâsim Haj Hammad, *al-'Alamiyyah al-Islâmiyyah al-Tsâniyah: Jadaliyah al-Ghaybi wa al-Insân wa al-Thabî'iyah,* cet ke-3 (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqi, 2012); Tharabasyi, *min Islâm al-Qur'an ilâ Islâm al-Hadîts*, cet ke-2 (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqi, 2011), h. 89-107; Mushthafa Jabir Ulwani, *'Alamiyyah al-Khitâb al-Qur'âni: Dirâsah Tahlîliyah fi al-Shuwari al-Mussbihât al-Khamsi,* (USA: Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 2012)

23 Abu A'la al-Maududi, *Mabâdi' al-Islâm*, h. 4

24 Ulasan lengkap tentang penciptaan manusia dari fitrah, lihat karya Murtadhâ Muthahhari, *al-Insân al-Kâmil,* cet. 2, (Beirut: Muassasah al-Bi'tsah, 1992)

memilih antara dua hal: taat dan tunduk kepada Allah, atau menolak untuk tunduk dan patuh kepada-Nya (QS al-Balad [90]:10).[25]

Dengan akal yang diberi kebebasan memilih itu, manusia bisa menampilkan diri menjadi dua wajah: *Pertama,* manusia yang dengan akalnya mengetahui siapa Pencipta alam ini, memercayai-Nya sebagai Tuhan yang mengatur atau memelihara alam ini, lalu mengikuti aturan yang disyariatkan oleh-Nya dalam kehidupan nyata yang penuh dengan beragam pilihan ini, sebagaimana dia mengikuti secara alamiah hukum alam yang bersifat deterministik. Orang seperti ini disebut sebagai seorang Muslim yang sempurna, karena dalam seluruh kehidupannya di alam ini, dia tunduk pada seluruh aturan yang dibuat oleh Pencipta alam ini. Sekarang dia menjadi khalifah-Nya dan wakil-Nya di dunia ini.[26]

Kedua, manusia yang dilahirkan sebagai seorang Muslim, dan dalam seluruh hidupnya dia tetap sebagai Muslim. Akan tetapi, dia tidak menggunakan kekuatan ilmu dan akalnya untuk mengetahui Pencipta alam ini, bahkan mengingkari keberadaan-Nya. Begitu juga, dengan sombongnya dia tidak mau beribadah kepada-Nya, enggan mengikuti aturan-Nya, enggan beriman terhadap tanda-tanda yang menunjukkan keesaan-Nya. Al-Maududi menyebut kafir orang seperti ini, karena makna kafir adalah menutupi sesuatu, dan orang tersebut menutupi keyakinannya yang bersifat fitri terhadap Tuhan, di mana manusia dicipta oleh Allah melalui fitrah ketuhanan.[27] Kafir adalah sebuah kebodohan, dan kebodohan sejati adalah kafir. Sebab, dia tidak mengetahui Tuhannya, padahal Tuhan menjadi bagian dari dirinya di mana manusia dicipta dari fitrah-Nya. Begitu juga, kebodohan dan kekafiran sama dengan zalim, bahkan disebut sebagai musuh dan ingkar. Mereka melihat sesuatu yang dimiliki berasal dari dirinya sendiri, bukan dari Allah sebagai pencipta dan pengatur alam ini.[28]

Al-Maududi berpendapat, Islam sebagai ajaran yang bersifat universal merupakan kewajiban asasi yang dibawa oleh para nabi dan rasul Allah, bukan sebuah risalah yang hanya dikhususkan bagi Nabi

---

25 Abu A'la al-Maududi, *Mabâdi' al-Islâm*, h. 4-7
26 *Ibid.*, h. 7-8
27 *Ibid.*, h. 8-9
28 *Ibid.*, h. 10-16

Muhammad Saw. Para nabi dan rasul itu berdakwah untuk mengajak umat manusia ke agama Islam, bertauhid, dan beribadah hanya kepada Allah.[29] Akan tetapi, tegasnya, kita harus menyingkap apa yang dihendaki para nabi itu dari dakwah Islam tentang bertauhid dan beribadah hanya kepada Allah. Pernyataan tegas al-Maududi muncul lantaran banyak orang kafir dan musyrik yang mengakui keberadaan Allah, mengakui-Nya sebagai pencipta dan pengatur alam ini (QS al-Mukminun [23]: 84-89, al-Ankabut [29]: 61 dan 63, dan al-Zukhruf [43]: 86) sehingga bisa dikatakan bahwa Nabi diutus tidak untuk mengajak mereka pada akidah yang sudah mereka akui itu.

Jika demikian, untuk membawa akidah apa mereka diutus? Menurut al-Maududi, para utusan Tuhan itu bertugas memberitahukan umat manusia bahwa yang menciptakan alam beserta isinya adalah Allah, sehingga Dia menjadi pengatur mutlak terhadap alam ini (*Murabbi*) dan sekaligus menjadi Zat yang harus disembah (*al-Ma'bûd*). Kita tidak boleh menjadikan *Rabb* dan *Ilâh* selain Allah. Namun, dari kedua status Allah itu, menurut al-Maududi, yang menjadi titik tekan Islam adalah Allah dalam posisinya sebagai Zat yang disembah (*Ma'bûd*) atau *ulûhiyah*, bukan dalam posisinya sebagai pencipta dan pengatur (*Khâliq* dan *Murabbi*) atau *rubûbiyah*.[30]

Karena itu, umat Islam, menurut al-Maududi, harus kembali ke jalan yang benar dengan cara meng-*ulûhiyah*-kan Allah, bukan meng-*ulûhiyah*-kan manusia sebagaimana pernah dilakukan Fir'aun, baik secara langsung maupun tidak langsung. Kehancuran manusia saat ini, dalam pandangan al-Maududi, disebabkan manusia meng-*ulûhiyah*-kan manusia. Meng-*ulûhiyah*-kan manusia merupakan dosa besar yang menjadi perilaku manusia modern, sehingga bisa merusak moralitas, pikiran, dan perilaku manusia.[31] Karena itu, menurut al-Maududi, manusia harus diajak kembali untuk meng-*ulûhiyah*-kan Allah dan melepaskan diri dari meng-*ulûhiyah*-kan *thâghût*. Inilah tugas sejati para nabi dan rasul Allah. Misalnya, Nabi Nuh, Nabi Hud, Nabi Shaleh, dan Nabi Syu'aib, mengatakan: "Wahai kaumku,

29 Abu A'la al-Maududi, *Nazhariyyah al-Islâm al-Siyâsî*, (Dâr al-Fikr, 1967), h. 8
30 *Ibid.*, h. 8-11
31 *Ibid.*, h. 12-23

sembahlah Allah, karena tidak ada Tuhan yang layak disembah selain Dia." (QS Hud [11]: 26, 50, 61, 84). Begitu juga tugas Nabi Muhammad Saw. (QS Shad [38]: 65-66; al-A'raf [7]:54; al-An'am [6]: 102; al-Bayyinah [98]: 5; dan Ali Imran [3]: 64). [32]

Sejalan dengan itu, tujuan mendasar dakwah yang diajarkan Islam, menurut al-Maududi, meliputi tiga unsur:[33] *Pertama*, ajakan kepada seluruh umat manusia dan khususnya umat Islam agar hanya menyembah Allah, menjauhi syirik, dan tidak menjadikan selain-Dia sebagai Tuhan (*Ilâh)* dan Pengatur (*Rabb)*. *Kedua*, setiap orang sejatinya memurnikan agamanya hanya karena Allah dan menyucikan diri sendiri dari berbagai penyakit *nifaq* dan dari amal perbuatan yang kontradiktif. *Ketiga*, seluruh umat manusia di muka bumi diseru untuk melakukan perubahan revolusioner terhadap dasar-dasar pemerintahan yang saat ini dikuasai oleh *thâghût* dan orang-orang sombong yang justru membuat kerusakan. Juga diseru agar mengambil alih pemikiran dan hal-hal yang bersifat praktis dari tangan mereka, dan menjadi kekuasaan orang-orang yang percaya kepada Allah, dan Hari Akhir, serta beragama dengan agama yang benar yang tidak akan melakukan kerusakan di muka bumi ini.

Yang penting dicatat dari ketiga unsur Islam yang dilansir al-Maududi itu adalah pengertiannya tentang menyembah (*ubûdiyah)*. Menyembah (*ubûdiyah*) yang dia maksud bukanlah menyembah yang bersifat ganda. Yakni, di satu sisi menyembah Allah, tetapi di sisi lain masih menghamba kepada manusia. Juga bukan hanya dalam arti meyakini Allah sebagai Pencipta alam ini, Zat yang memberi rezeki kepada manusia. Menyembah (*ubûdiyah*) yang dia maksud adalah hendaknya seorang hamba meyakini, tidak ada Tuhan yang wajib disembah kecuali Allah. Dia adalah Zat yang harus ditaati, yang mempunyai kuasa mutlak untuk membuat konstitusi, undang-undang, dan aturan-aturan baik di wilayah kehidupan individu maupun masyarakat, tentang etika, politik, ekonomi, dan sosial sebagaimana disinggung al-Qur'an, "Wahai orang-orang beriman, masuklah kalian

32 *Ibid.*, h. 23-26
33 Abu A'la al-Maududi, *Tadzkirah yâ Du'âh al-Islâm*, (Ttt.) h. 1-2

semua ke dalam agama Islam secara keseluruhan (QS al-Baqarah [2]: 208)."[34]

Dari *Al-Hâkimiyyah al-Basyariyah* ke *Al-Hâkimiyyah al-Ilâhiyah*

SEBAGAIMANA disinggung di atas, al-Maududi memilah tauhid menjadi dua unsur utama yakni *rubûbiyah* dan *ulûhiyah* sembari meletakkan tauhid *rubûbiyah* sebagai hal sekunder. Sebab, bertauhid secara *rubûbiyah* tidak membuat seseorang menjadi mukmin sejati. Orang-orang Arab jahiliah juga mengakui ke-*rubûbiyah*-an Allah (QS al-Mukminun [23]: 84-89, al-Ankabut [29]: 61 dan 63, al-Zukhruf [43]: 86), tetapi mereka masih menjadi sasaran dakwah kenabian Nabi Muhammad Saw. agar menjadi Muslim. Mereka bukan hanya tidak disebut sebagai mukmin, tetapi juga disebut jahiliah. Karena itu, al-Qur'an menjelaskan kepada kita bahwa para rasul itu mengajak kita untuk bertauhid *rubûbiyah* dan *ulûhiyah* sekaligus, dengan tauhid *ulûhiyah* sebagai titik sentralnya.[35] Ibadah sebagai representasi tauhid *ulûhiyah*, sedangkan representasi tauhid *rubûbiyah* adalah politik dalam bentuk berdirinya pemerintahan Tuhan. Pemerintahan sejatinya mengacu pada ibadah, sebagaimana tauhid *rubûbiyah* mengacu pada tauhid *ulûhiyah*. Manusia harus meng-*ulûhiyah*-kan Allah dalam segala aktivitasnya, baik ibadah maupun politik.

Akan tetapi, karena manusia sekarang dinilai sudah meng-*ulûhiyah*-kan manusia (tauhid *ulûhiyah*) baik dalam bentuk ibadah maupun politik, al-Maududi lantas mengajukan proposal perubahan revolusioner untuk mengubah tata dunia yang sedang dikuasai oleh para manusia (*thâghût)*[36] itu dengan cara menghadirkan pemerintahan Tuhan (*al-hâkimiyyah al-ilâhiyah)* sebagai representasi tauhid *rubûbiyah*-Nya. Pemerintahan Tuhan (*al-hâkimiyyah al-ilâhiyah*) berbeda dengan pemerintahan manusia (*al-hâkimiyyah al-basyariyah*), baik pemerintahan yang berbentuk aristokrasi, timokrasi, oligarki,

---

34 *Ibid.*, h. 1-2

35 Abu A'la al-Maududi, *Nazhariyyah al-Islâm*, h. 10-11

36 Abu A'la al-Maududi, *Minhaj al-Inqilâb al-Islâm*, cet. ke-3, (Jeddah: al-Dâr al-Su'udiyah, 1988), h. 6

demokrasi, maupun diktator.[37] Jika pemerintahan manusia dianggap sebagai representasi dari meng-*ulûhiyah*-kan manusia, maka sebaliknya, pemerintahan Tuhan sebagai representasi dari meng-*ulûhiyah*-kan Tuhan. Lalu, apa bentuk pemerintahan Tuhan menurut al-Maududi?

Pemerintahan Tuhan yang dia maksud adalah teodemokrasi.[38] Prinsip mendasar pemerintahan Tuhan (teodemokrasi) yang dia tawarkan adalah bahwa yang mempunyai hak mutlak atas pemerintahan dan pensyariatan hukum adalah hanya Allah (QS Yusuf [12]: 40; Ali Imran [3]:154; al-Nahl [16]: 166; dan al-Maidah [5]: 45), karena semua yang ada di alam ini adalah milik Allah. Tidak ada seorang manusia pun yang mempunyai hak mutlak termasuk para nabi, karena posisi nabi adalah mengikuti apa yang diwahyukan Allah kepadanya, dan manusia diperintah mengikuti nabi sebagai pelaksana legislasi hukum-hukum Tuhan (QS al-Nisa' [4]: 64; al-An'am [6]: 89; Ali Imran [3]: 79).[39] Hal itu sebagaimana dia tulis, "Sudah ditegaskan dalam al-Qur'an bahwa Allah adalah satu-satunya pencipta alam ini, hakim tertinggi atas alam ini, dan pemegang kekuasaan tertinggi dan kekuasaan mutlak atas alam ini, sedangkan manusia adalah khalifah dan wakil hakim tertinggi. Sistem politik harus mengikuti hakim tertinggi, dan tugas khalifah adalah menerapkan undang-undang (aturan) yang dibuat oleh hakim tertinggi untuk setiap sesuatu, dan pengaturan sistem politik harus sesuai dengan hukum-hukum-Nya".[40]

---

37 Dalam komentar Ibnu Rusyd atas karya Plato, *Republik*, ada beberapa bentuk pemerintahan, yakni aristokrasi, timokrasi, oligarki, demokrasi, dan diktator. Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis para Kritikus Muslim: al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein, Muhammad Abid al-Jabiri*, cet. ke-3 (Yogyakarta:Teras, 2014), h. 117-127

38 Pilihan pemerintahan teodemokrasi ini menurut Khaled membuktikan, al-Maududi terpengaruh pemikiran Barat. Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* h. 101

39 Abu A'la al-Maududi, *Nazhariyyah al-Islâm*, h. 26-28; Allah tidak membawa hukum secara langsung kepada umat manusia, kecuali melalui perantara-Nya, yakni para nabi dan rasul. Karena itu, nabi tidak mempunyai otoritas sendiri dalam menetapkan hukum, melainkan pemberian Allah. Allah memerintah nabi mengajarkan kepada manusia, membersihkan hati mereka, mengajari etika, ajaran agama dan hukumnya, sembari melaksanakannya dalam kehidupan nyata. Abu A'la al-Maududi, *Tathbîq al-Syarî'ah*, h. 1-3

40 Pemikiran ini, menurut Hassan Hanafi, sebagaimana dinukil Muhammad Syahrûr, mengandaikan tiga hal: *pertama*, kekuasaan tertinggi dan bentuk sistem sosial dan etika masyarakat hanya tecermin dalam diri Allah, sehingga manusia harus tunduk kepada-Nya; *kedua*, mengikuti unsur pertama, manusia harus menaati nabi, karena dialah wakil-Nya di dunia ini; *ketiga*, aturan-aturan yang berlaku di dunia ini merupakan aturan yang disyariatkan oleh Tuhan yang menghapus seluruh aturan yang dibuat manusia agar dia tidak menjadi kafir,

Di antara keistimewaan teodemokrasi sebagai representasi pemerintahan Tuhan yang bisa dipahami dari beberapa ayat yang ditampilkan di atas adalah: *pertama*, individu, keluarga, komunitas, partai dan lainnya yang ada di sebuah negara tidak mempunyai hak untuk melibatkan diri dalam menentukan legalitas hukum, karena hakim yang sebenarnya adalah Allah dan kekuasaan yang sebenarnya adalah milik Allah. Manusia di muka bumi ini hanyalah sebagai pemelihara dari kekuasaan-Nya. *Kedua*, tidak ada seorang pun yang mampu membuat undang-undang walaupun mereka saling membantu, juga tidak ada seorang pun yang mampu mengubah apa yang telah disyariatkan Allah. Hanya Allah yang mampu melakukan itu semua. *Ketiga,* Negara Islam harus didasarkan pada undang-undang dan aturan yang dibuat oleh Tuhan yang dibawa oleh nabi-Nya. Manusia harus taat kepada nabi sebagai wakil Tuhan. Manusia tidak boleh mendapat ketaatan dari manusia kecuali orang itu berhukum dengan aturan Allah.[41]

Keistimewaan-keistimewaan di atas, dalam pandangan al-Maududi, bukanlah ciri-ciri negara demokrasi dan teokrasi, melainkan ciri-ciri negara teodemokrasi atau pemerintahan Tuhan yang bersifat demokratis. Negara teodemokrasi berada di bawah otoritas kekuasaan Allah yang bersifat mutlak, dan hukumnya sempurna. Pemerintahan Tuhan bisa mengakomodasi pendapat umat Islam melalui *ijma'*, terutama menyangkut hal-hal tertentu yang baru muncul belakangan, yang tidak ditemukan nas yang jelas tentangnya.[42]

Tujuan utama pendirian pemerintahan Tuhan adalah menciptakan sistem keadilan sosial masyarakat sesuai dengan kitab suci Islam, dan tujuan itu hanya bisa tercapai melalui kekuatan politik (QS al-Hadid [57]: 25). Jadi, tidak sekadar bertujuan mencegah permusuhan di antara sesama umat manusia, pemerintahan Tuhan juga memelihara kebebasan manusia sesuai dengan ajaran kitab suci sebagai sumber legislasi Tuhan. Tujuan itu bisa menggunakan kekuatan politik, dan bisa menggunakan kekuatan non-politik, seperti ceramah melalui

---

zalim dan fasik (al-Maidah [5]: 44-45, dan 47). Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah: Qirâ'ah Mu'ashirah lî al-Hâkimiyyah*, h. 45

41 Abu A'la al-Maududi, *Nazhariyyah al-Islâm*, hlm 28-29

42 *Ibid.*, hlm 31

mimbar-mimbar dakwah, pendidikan, dan lain sebagainya sesuai dengan situasi.[43]

Dari argumen di atas, bisa dipahami bahwa konsep *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah* dihadap-hadapkan dengan *al-hâkimiyyah al-basyariyah*, karena teori tauhid yang dimaksud al-Maududi tidak sekadar sebagai sistem akidah yang bersifat ritual, tetapi juga sebagai sistem sosial yang tunduk pada aturan Ilahi. Manusia harus dan hanya patuh kepada Tuhan, tidak boleh patuh kepada manusia. *Al-hâkimiyyah al-ilâhiyah* yang tecermin dalam sistem pemerintahan teodemokrasi, menurut al-Maududi, harus dijadikan pegangan utama sistem pemerintahan di dunia ini. Sedangkan *al-hâkimiyyah al-basyariyah* seperti demokrasi, sekularisme, dan nasionalisme yang merupakan produk manusia, harus ditolak dan dihancurkan[44] dengan menggunakan langkah revolusioner, yakni *jihâd fi sabîlillah*.[45]

Dari *Jihâd* Politik ke *Jihâd fî Sabîlillah*

ISTILAH *jihâd fî sabîlillah* menjadi konsep yang begitu menakutkan bagi dunia Barat, dan bagi sebagian umat Islam. Sebaliknya, ia menjadi istilah dan ajaran suci bagi sebagian kelompok umat Islam, termasuk bagi al-Maududi. Al-Maududi menilai, banyak pemahaman yang bias dan salah terhadap istilah *jihâd fî sabîlillah*, terutama oleh dunia Barat. Ideolog revolusioner ini mencatat dua kesalahan dalam memahami istilah *jihâd fî sabîlillah* dari Barat terutama ketika memahami Islam dan umat Islam. *Pertama*, mereka menyebut Islam sebagai *nihlah,* yakni sebuah kelompok agama (mazhab) yang diidentikkan dengan konsep agama (*religion* dalam bahasa Inggris); *kedua*, umat Islam dinilai sebagai suatu komunitas bangsa (*ummah*) dalam pengertian umum bagi istilah tersebut.[46] Kesalahan terhadap dua istilah kunci ini dia nilai sebagai kesalahan fatal yang pada akhirnya membuat nilai dan kemuliaan *jihâd* menjadi tercemar dan menakutkan. Untuk

---

43 *Ibid.*, h. 40-43

44 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah: Qirâ'ah Mu'âshirah li al-Hâkimiyyah*, h. 46

45 Al-Maududi, *Jihâd fi Sabîlillah*, h. 2-3; Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah: Qirâ'ah Mu'ashirah lî al-Hâkimiyyah*, h. 48;

46 Al-Maududi, *al-Jihâd fi Sabîlillah*, h. 1-3

meluruskan kesalahpahaman itu, al-Maududi membahas dua istilah kunci yang saling terkait, yakni *ummah* dan *jihâd fi sabîlillah.*

Secara semantik, istilah *ummah* berbeda dengan istilah *nihlah* yang dituduhkan Barat. Jika istilah *nihlah* dimaknai sebagai sekumpulan keyakinan, ibadah, dan ritus, sehingga tidak ada ruang bagi diizinkannya tindak kekerasan, sebaliknya dengan istilah *ummah*. *Ummah* merupakan istilah yang dipilih oleh al-Qur'an untuk menunjuk pada komunitas yang mempunyai kesamaan, berkelompok, bekerja sama, dan mempunyai ciri-ciri tersendiri yang berbeda dengan kelompok lainnya karena adanya kesamaan dalam hal yang bersifat pokok. Menurut al-Maududi, konsep *ummah* memberi ruang adanya tindak kekerasan dan penggunaan senjata dengan motivasi dan tujuan tertentu: *pertama*, ketika mereka berada dalam kondisi diserang dan hak-haknya dirampas; *kedua*, ketika ingin menyerang kelompok lain untuk mengambil paksa hak-haknya atau hak-hak kelompok lain yang dirampas dari kekuasaannya. Pada tujuan yang pertama, menurut al-Maududi, banyak faktor moral yang membenarkan tindak kekerasan dan penggunaan senjata dalam menghadapi kelompok yang menyerang mereka, sedangkan tujuan kedua dilakukan ketika "membela" karena pelanggaran kelompok tertentu terhadap kelompok lain, terutama yang dilakukan oleh para penguasa yang diktator.[47]

Pembedaan komunitas Islam dengan komunitas lain dimaksudkan al-Maududi untuk membenarkan penggunaan istilah *jihâd* dalam Islam. Andaikata komunitas Islam itu sama dengan komunitas lain, *jihâd* menjadi tidak ada artinya, sehingga keistimewaan dan ciri-ciri khasnya menjadi hilang. Justru karena berbeda itulah *jihâd* menjadi bermakna, karena *jihâd* merupakan ibadah tertinggi, bagaikan mutiara dalam sebuah mahkota. Dengan pembedaan antara umat Islam dan umat lain, juga antara Islam dan agama lain, maka Islam dan umat Islam, menurut al-Maududi, merupakan pemikiran dan *manhaj* revolusioner yang hendak meruntuhkan tata sosial dunia secara total dan menggantinya dengan tatanan baru islami yang terdiri dari hal-hal yang bersifat prinsip, lalu menegakkannya di atas gagasan dan rencana yang bersifat praktis. Karena itu, Muslim berarti identitas bagi

47 Al-Maududi, *Jihâd*, terj. Mahmud H. Muchtarom, h. 16-17

kelompok revolusioner yang mendunia. Sedangkan *jihâd* merupakan ungkapan atas perjuangan revolusioner dari gerakan militan Islam yang berkesinambungan dalam rangka meraih tujuan dan cita-cita.[48]

Adapun istilah *jihâd fî sabîlillah* secara semantik mengacu pada dua istilah kunci, yakni *jihâd* dan *fi sabîlillah*. Keduanya saling berhubungan, dan hubungan keduanya itulah yang menjadikan *jihâd fî sabîlillah* istimewa dan mempunyai ciri tersendiri sebagai bagian dari ibadah tertinggi ajaran Islam. Kedua istilah kunci itu digambarkan oleh al-Maududi sebagai berikut:

Pertama, istilah *jihâd* merupakan pilihan yang tepat oleh al-Qur'an, dan al-Qur'an menghindari penggunaan istilah *h̲arb* dan istilah-istilah lain yang mengarah pada konsep peperangan (*war*), lantaran istilah-istilah itu menurut al-Maududi lebih mengarah pada peperangan yang apinya dipantik dari kepentingan pribadi dan golongan. Di sisi lain, Islam sama sekali tidak mementingkan kepentingan pribadi dan golongan. Islam hadir untuk seluruh umat manusia. Istilah *jihâd* yang mempunyai makna "usaha sunguh-sungguh" adalah sinonim dengan istilah *struggle* dalam bahasa Inggris yang bermakna perjuangan. Hanya saja, istilah *jihâd* lebih impresif dan lebih luas cakupan maknanya daripada *struggle*.[49] *Jihâd* secara padat-makna meliputi setiap upaya dan pengerahan segala kemampuan untuk menggapai tujuan dan cita-cita Islam dengan cara meruntuhkan rezim lama yang tidak berkeadilan, dan menggantinya secara revolusioner dengan ajaran Islam yang berkeadilan, baik melalui tulisan, pedang, dana, bersabar menghadapi kesulitan, dan berani menanggung penderitaan yang menyertai perjuangan tersebut.[50]

Kedua, *fi sabîlillah*. Menurut al-Maududi, *jihâd* dalam Islam bukanlah *jihâd* yang tanpa orientasi. *Jihâd* dalam Islam dikobarkan melalui orientasi yang sangat mendasar dan teologis, yakni harus di jalan Allah (*fi sabîlillah*), bukan di jalan manusia (*fi sabîl al-basyar*), bukan demi kepentingan pribadi dan golongan. *Jihâd* Islam tidak boleh keluar dari *fi sabîlillah*. Istilah *fi sabîlillah* ini dinilai oleh al-Maududi

48 Al-Maududi, *Jihâd*, h. 18
49 Al-Maududi, *al-Jihâd fi Sabîlillah*, h. 4
50 Al-Maududi, *Jihâd*, h. 18-22

sebagai murni pilihan agama Islam, sebagaimana istilah *jihâd* juga murni pilihan agama Islam. *Fi sabîlillah* merupakan pijakan dalam Islam, sehingga setiap perjuangan *jihâd* harus dalam kerangka *fi sabîlillah*. Istilah *fi sabîlillah* mempunyai cakupan makna yang luas, inklusif, komprehensif, dan mulia dari segi orientasinya. Ia meliputi setiap tindakan yang dimaksudkan untuk kemaslahatan umum, ketenteraman masyarakat, tanpa mengharapkan balasan apa pun di dunia ini, dan semata-mata untuk mendapatkan ridha Allah. Itu semua menurut al-Maududi merupakan bagian dari *fi sabîlillah*.

Tujuan pengaitan istilah *jihâd* dengan *fi sabîlillah* adalah agar konsep *jihâd* tidak dimaknai dan dilakukan sembarangan. Pengaitan itu mempunyai maksud tertentu. *Jihâd* yang dimaksudkan dalam Islam adalah suatu upaya seseorang atau sekelompok umat Islam dalam mengerahkan segenap usaha dan kemampuannya demi meruntuhkan rezim penguasa yang zalim untuk kemudian menggantinya dengan sistem baru yang sesuai dengan pemikiran islami. Karena itu, mereka harus menjauhkan upaya *jihâd* dari ambisi pribadi dan golongan, bukan demi mendapatkan jabatan dan gelar kehormatan, popularitas dan nama baik, apalagi demi mengganti posisi dari penguasa zalim yang oleh al-Qur'an disebut *thâghût* (QS al-Nisa' [4]:76). *Jihâd fî sabîlillah,* menurut al-Maududi, merupakan peperangan yang bertujuan agar panji syariat Allah berkibar di seluruh bumi, dan agamanya mencapai supremasi di dunia. Dalam perjuangan itu, seseorang tentu harus mematuhi ajaran syariat, dan tidak boleh melanggarnya. Nabi bersabda, "*Siapa saja yang berperang dengan tujuan agar agama Allah mencapai supremasi, berarti dia itu berperang* fi sabîlillah." Kalau ini yang mereka lakukan, menurut al-Maududi, mereka akan mendapat kebahagiaan yang abadi di akhirat kelak (QS al-Qashash [28]:83).[51]

Jihâd fî sabîlillah dinilai oleh al-Maududi sebagai kewajiban umat Islam untuk memelihara Islam kendati ia tidak masuk dalam rukun Islam, baik dalam pengertian umum bagi istilah *jihâd* itu sendiri seperti berjuang secara sungguh-sungguh dengan jiwa dan hartanya untuk meninggikan kalimat Ilahi, maupun dalam pengertian khusus yakni berperang melawan musuh Islam dengan tujuan mendapat

51 Al-Maududi, *Jihâd*, h. 22-27

ridha Ilahi. *Jihâd* dalam pengertian khusus ini pada awalnya berbentuk *fardu kifayah*, tetapi dalam kondisi tertentu ia bisa berubah menjadi *fardu ain* ketika serangan musuh datang secara bertubi-tubi dan menguasai umat Islam. Dalam kondisi terakhir ini, *jihâd* dinilai lebih penting daripada shalat dan puasa. Keimanan dan *jihâd* saling berhubungan. Seseorang yang tidak menolong agama Islam dan tidak ber-*jihâd fi sabîlillah*, maka keimanan dan keislaman orang itu, menurut al-Maududi, perlu diragukan. [52]

ISLAMISME SAYYID QUTB

JIKA di Benua India-Pakistan berdiri organisasi Islam *Jamâ'ah Islâmiyah* (1941) yang menjadi simbol gerakan Islamisme al-Maududi, di Mesir berdiri organisasi sosial keagamaan terbesar bernama Ikhwan al-Muslimin (1928) yang didirikan oleh Hasan al-Banna (1906-1949). Organisasi ini menyerukan umat Islam untuk kembali pada Islam autentik sebagaimana diajarkan ulama *salaf shalih* dengan merujuk pada sumber aslinya, al-Qur'an dan hadis. Oleh sebagian kalangan, Hasan al-Banna dipandang hendak menjadikan Mesir sebagai negara Islam dengan jargon "Islam adalah agama dan negara".[53] Dengan organisasi dan gagasannya itu, Hasan al-Banna menjadi simbol gerakan Islam Mesir. Kendati demikian, para analis gerakan Islam menempatkan Sayyid Qutb—bukan Hasan al-Banna—sebagai tokoh-utama gerakan Islamisme Timur Tengah, khususnya di Mesir.[54] Apalagi Qutb disinyalir lebih dipengaruhi oleh pemikiran al-Maududi daripada oleh Hasan al-Banna, yang membuatnya menjadi militan.

Sayyid Qutb lahir di Musha, Asiyuth, Mesir. Dia merupakan putra Ibrahim Husain Syadzili.[55] Awalnya, dia belajar di desa kelahirannya di pinggiran Kota Mesir, dan sejak kecil sudah hafal al-Qur'an.

---

52 Al-Maududi, *Mabadi' Islam*, h. 144-148

53 Imdatun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2009), h. 31-51

54 Muhammad Chirzin, *Kontroversi Jihad di Indonesia, Modernis vs Fundamentalis*, cet. ke-2 (Yogyakarta:Pilar Media, 2006), h. 106-108

55 Tentang kondisi kehidupan Sayyid Qutb, lihat 'Adil Hamûdah, *Sayyid Qutb: min al-Qaryah ilâ al-Musynaqah*, (Kairo: Dâr Qibâ' li al-Thabâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1999).

Antara tahun 1929-1933, dia melanjutkan studinya ke Kairo, di kampus *Tajhiziyah Dâr Ulûm*, nama lama dari Universitas *Dâr Ulûm* yang terkenal.[56] Pada masa mudanya, yang merupakan masa produktifnya dalam menulis, Qutb dikenal sebagai anak ideologis dari seorang ulama produktif Mesir bernama Abbas Mahmud Aqqad. Majalah *al-Risâlah* di Mesir menyediakan ruang khusus bagi Qutb untuk menuangkan gagasan-gagasannya terutama tentang kritik sastra, disiplin keilmuan yang menjadi daya tariknya yang pertama, dengan dua karyanya yang terkenal, *Masyâhid al-Qiyâmah fi al-Qur'an*[57] dan *Tashwîr al-Fanni fi al-Qur'an*.[58] Bahkan, dia sempat terlibat polemik sastra dengan Muhammad Said Arrayyan yang merupakan pendukung pemikiran Musthafa Shadiq al-Rafi'i, seorang sastrawan kenamaan Mesir kala itu. Debat keduanya seakan melibatkan dua ulama seniornya, yakni antara Aqqad dan Rafi'i.

Beberapa tahun kemudian (1948-1950), Qutb dikirim ke Barat untuk mempelajari sistem pendidikan di sana, terutama di Colorado State College of Education (sekarang bernama University of Northern Colorado) atas sponsor Departemen Pendidikan dan Pengajaran Mesir. Di Barat, dia menulis buku kritik sosial keagamaan dengan judul *al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fi al-Islâm* (1949). Kendati sebagai anak kampung yang belum pernah pergi ke mana-mana kecuali ke ibu kota Mesir, Qutb ternyata tidak merasa silau dengan gemerlap kehidupan Barat yang serba-mewah dan bebas. Dia pergi ke Barat, tetapi tidak menjadi Barat.[59] Justru di Barat, tepatnya di Amerika itulah, semangat keislamannya mulai tumbuh yang mendorongnya untuk mengkritik Barat. Sebab, Qutb melihat kehidupan di Amerika yang serba-bebas membuatnya sadar bahwa Barat yang selama ini dikagumi justru menista manusia karena seks bebas dibiarkan merajalela, menista perempuan dengan bahasa emansipasi wanita, diskriminasi rasial dan lain sebagainya, yang jauh dari nilai-nilai agama.

---

56 Muhammad Chirzin, *Kontroversi Jihad di Indonesia*, h. 106-108

57 Sayyid Qutb, *Masyâhid al-Qiyâmah fi al-Qur'an*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, tt.)

58 Sayyid Qutb, *Tashwîr al-Fanni fi al-Qur'an* (Kairo:Dâr al-Ma'ârif, 1945)

59 Istilah "pergi ke Barat, tetapi tidak menjadi Barat" dapat dilihat karya saya tentang pemikiran keislaman dan keindonesiaan Faisal Ismail. Aksin Wijaya, *Visi Pluralis- Humanis Islam Faisal Ismail*, (Yogyakarta:Dialetika, 2016).

Keberadaan Qutb di Amerika bersamaan dengan pendirian Negara Israel oleh PBB, dan awal perang dingin antara Amerika dan Uni Soviet. Bersamaan dengan itu, Mesir di bawah kepemimpinan Gamal Abdul Nasser sedang menjalin kerja sama dengan Uni Soviet dan nasionalisme sekuler yang bergerak semakin menjauhi prospek pendirian negara Islam. Pada saat itu juga, Hassan al-Banna sebagai pendiri Ikhwanul Muslimin, organisasi sosial terbesar di Mesir, wafat, sehingga posisi Ikhwanul Muslimin kian melemah.[60] Kondisi di Amerika dan Mesir itu memengaruhi mental dan pemikiran Qutb.

Sekembalinya dari Amerika, dia kenal dekat dengan tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin yang beraliran kanan,[61] dan kemudian diangkat menjadi anggota istimewa Ikhwan al-Muslimin pada 1953. Sejak itu, dia mampu menempati posisi sentral ketokohan Ikhwanul Muslimin yang ditinggal Hasan al-Banna. Di sisi lain, Mesir sedang mengalami kekacauan politik yang ditandai oleh kudeta militer pada 1952. Pascamasa rekonsiliasi antara 1952-1953, Qutb dicalonkan menjadi Menteri Pendidikan dan Pengajaran oleh Ikhwanul Muslimin. Namun, sebelum pengangkatan itu terjadi, kubu oposisi dan Ikhwan al-Muslimin sempat terlibat konflik besar dan kondisi itu memberi kesempatan bagi Presiden Gamal Abdul Nasser untuk menangkap para tokoh oposisi dan Ikhwan al-Muslimin kemudian menjebloskannya ke penjara; salah satunya adalah Sayyid Qutb. Di penjara, Qutb melihat pembantaian tahanan oposisi dan para pengikut Ikhwanul Muslimin. Kondisi ini membuatnya semakin yakin bahwa Mesir sudah menjauh dari nilai-nilai Islam, bahkan sudah berubah menjadi jahiliah.[62]

Nalar Islam Sayyid Qutb

SAYYID Qutb menulis banyak karya, suatu tradisi intelektual yang jarang dilakukan jamaah Ikhwan sepeninggal Hasan al-Banna. Dari

---

60 John L. Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Islam*, terj. Syafrudin Hasani, (Yogyakarta: Ikon, 2003), h. 68-69

61 Meminjam istilah yang dibuat Hassan Hanafi. Lihat Hassan Hanafi, "*mâ dzâ ya'ni al-Yasâr al-Islâmi*", dalam *al-Yasar al-Islami*: *Kitabat fi al-Nahdhah al-Islamiyah* (Kairo:1981)

62 John L. Esposito, *Unholy War,* h. 69-70

sekian karyanya yang beragam,[63] *Ma'âlim fi al-Tharîq* sangat berpengaruh terhadap gerakan islamisme,[64] baik di Mesir maupun di luar Mesir. Empat bab di dalam *Ma'âlim fi al-Tharîq* diambil dari karya tafsirnya, *fi Zilâl al-Qur'an,* yakni *"thabî'ah al-minhâj al-Qur'ânî, al-tashwîr al-islâmi wa al-tsaqâfah, al-jihâd fi sabîlillah,* dan *nasy'ah al-mujtama' al-muslim wa khashâ'ishuhu"*; sedangkan bab-bab lainnya ditulis ketika dia berada di penjara.[65]

Karena ditulis di penjara, *al-Ma'âlim fi al-Tharîq* ini ditulis dalam tekanan mental luar biasa dan dalam kondisi terasing dari dunia luar. Maka, karya itu mencerminkan pemikiran seseorang yang mengalami tekanan mental, bukan hasil kerja intelektual murni yang mencerminkan kebebasan,[66] baik kebebasan eksternal yakni "bebas dari" tekanan luar, maupun kebebasan internal yakni "bebas untuk" mengekspresikan hak kebebasannya.[67] Sebagai tahanan yang tidak mempunyai kebebasan, mental yang tumbuh saat itu adalah mental agresi (menyerang)[68] atau mental sadistis,[69] yakni mental seseorang yang bertujuan menyerang dan membalas dendam terhadap pihak-pihak

---

63 Di antara karya Sayyid Qutb adalah (1) *Tafsîr fi Zhilâl al-Qur'an,* cet. ke-36, (Kairo: Dâr al-Syurûq: 2007): (2) *Al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fi al-Islâm*, cet. ke.17 (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2009)*; (3) Hadza al-Dîn; (4) Ma'âlim fi al-Tharîq*, cet. ke.17 (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1993)*; (5) Ma'rakah al-Islâm wa' Ra'sumâliyah; (6) Dirâsah Islâmiyah; (7) Al-Mustaqbal li Hadza al-Dîn; (8) Maqûmâtu al-Tashawwur al-Islâmi*, cet. ke-7, (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2010)*; (9) Al-Islâm wa Musykilât al-Hadhârah; (10) al-Naqd al-'Adabî: Ushûluhu wa Manâhijuhu*, cet. ke-10, (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2010), *(11) Masyâhid al-Qiyâmah fi al-Qur'an*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, tt.); (12) *Tashwîr al-Fanni fi al-Qur'an* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1945).

64 Sayyid Qutb, *Ma'âlim fi al-Tharîq*, cet. ke.17 (Mesir: Dâr al-Shurûq, 1993)

65 *Ibid.*, h. 12-13

66 Muhammad Syahrur, *al-Dîn wa al-Sulthah: Qirâ'ah Mu'âshihirah li al-Hâkimiyyah*, (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqi, 2014), h. 60

67 Lihat Erick From, *Lari Dari Kebebasan*, terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 23-38; dan Isaiah Berlin, *Empat Essai Kebebasan*, terj. A. Zaim Rofiqi (Jakarta: LP3ES, 2004), h. 227-248.

68 Menurut teori neurologi, manusia mempunyai dua watak agresi: (1) *pertama*, agresi lunak atau agresi adaptif biologis, yakni dorongan yang adaptif secara biologis dan berkembang secara revolusioner, yang bertujuan mempertahankan individu dan spesies dari serangan pihak lain; (2) agresi jahat, yakni agresi destruktif yang bertujuan menyakiti dan membunuh pihak lain. Yang berwatak agresi lunak, dia akan berpikir manusiawi dan tidak akan melakukan kekerasan terhadap pihak lain kecuali terpaksa, yakni membela diri dari serangan agresi pihak lain. Yang berwatak agresi jahat akan berpikir kaku, keras dan tidak manusia. Apa pun dilakukan untuk menyerang pihak lain, baik mengatasnamakan rasionalitas, agama dan Tuhan. Erich Fromm, *Akar Kekerasan: Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia*, terj. Imam Muttaqin, cet. ke-3, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. Xv-xxx

69 Mental sadistis muncul dari seseorang yang lari dari kebebasan, baik disebabkan oleh tidak dipunyainya kebebasan "dari" kekangan eksternal maupun kebebasan "untuk" mengekpresikan kebebasannya. Erick From, *Lari Dari Kebebasan*, h. 147-148

yang membuatnya tidak berdaya dan mendekam di penjara. Mental ini memengaruhi pemahamannya terhadap Islam.

Tekanan mental selama di penjara itu berpadu dengan pemikiran keislaman al-Maududi yang juga penuh agresi. Dari sisi gagasan, *Ma'âlim fi al-Tharîq* ini mendapat inspirasi dari al-Maududi, terutama dari dua karyanya yang sangat berpengaruh, yakni *Nazhariyah al-Islâm al-Siyâsî* dan *Minhaj al-Inqilâb al-Islâmi*. Karya fenomenal Qutb yang sempat dilarang beredar ini menjadi konsumsi para pemuda Ikhwanul Muslimin yang sebelumnya sudah terbiasa mengonsumsi pemikiran al-Maududi yang sudah banyak diterjemahkan ke bahasa Arab dan beredar luas ke berbagai negara Arab, salah satunya Mesir. Karya Qutb ini sangat berpengaruh terhadap gerakan Ikhwanul Muslimin, yang kala itu, pasca-wafatnya Hasan al-Banna, berada di bawah tekanan pemerintahan Gamal Abdul Nasser. Kendati pada awalnya belum terlihat pengaruh revolusioner dari buku tersebut, belakangan baru terasa pengaruhnya bagi jamaah Ikhwanul Muslimin.[70]

Kalau kita membaca secara cermat karya Qutb yang berjudul *Ma'âlim fi al-Tharîq* ini, kita akan mendapati bahwa ideolog Ikhwanul Muslimin ini menggunakan metode berpikir dialektika-dikotomis yang mengandaikan hanya ada dua kutub dalam berpikir dan keduanya diposisikan secara berhadapan. Qutb menyebut dua kategori metode berpikir dan keduanya saling diperhadapkan, yakni metode qur'ani dan metode jahiliah. Metode qur'ani bertolak pada dua kalimat syahadat, sedangkan metode yang tidak menggunakan al-Qur'an yang hanya berpedoman pada pola pikir manusia dia sebut metode jahiliah atau *thâghût*.[71] Dia selalu memperhadapkan Islam dengan jahiliah. Kebenaran itu tunggal, dan tidak berbilang. Kebenaran itu hanya ada pada Islam. Jahiliah, sebagai lawan dari Islam, adalah kesesatan. Keduanya tidak bisa dicampuradukkan. Kalau tidak Islam, pasti jahiliah. Tidak ada jalan ketiga, keempat, dan seterusnya.[72]

---

70 Muhammad Jamal al-Banna, *al-Islâm: Dîn wa Umatun, wa laitsa Dînan wa Daulatan,* (Kairo: Dâr Shurûq,2008), h. 276-278

71 Sayyid Qutb, *Ma'âlim fi al-Tharîq*, h. 24-51

72 *Ibid.*, h. 164-165; Begitu juga, metode berpikir dialektis-dikotomisnya bisa dilihat ketika Qutb mengatakan bahwa Islam hanya mengenal dua kategori masyarakat: masyarakat islami dan masyarakat jahiliah. *Ibid.*, h. 116

Islam yang terkandung dalam metode qur'ani tadi, menurut Qutb, merupakan metode Ilahi yang diturunkan untuk kepentingan manusia dalam mengarungi hidup di muka bumi. Sebagai metode Ilahi, Islam adalah sebuah agama yang mempunyai kebenaran yang bersifat mendasar, baik dilihat dari sisi wataknya, identitasnya maupun metode penerapannya dalam kehidupan manusia.[73] Islam itu ada di mana? Menurut Qutb, Islam hanya terbatas pada apa yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. yang tersimpan di dalam *nas*, dan *nas* itu sendiri adalah suatu hukum. Terhadap masalah yang ada *nas*-nya, *nas* itu tidak boleh dilakukan ijtihad. Sementara, jika tidak ada *nas* terhadap masalah tertentu, saat itu boleh dilakukan ijtihad terhadap dasar-dasarnya (*ushûl*) yang sudah ditentukan dengan menggunakan metode Ilahi sebagaimana dirumuskan para ahli *ushul fiqih* dan para fukaha, tidak mengikuti hawa nafsu dan kesenangan belaka (QS al-Nisa' [4]: 59). Sedangkan dasar-dasar (*ushûl*) yang sudah ditentukan, yang boleh dilakukan ijtihad untuk menggali hukumnya, menurut Qutb sudah jelas. Karena itu, seseorang tidak boleh mengatakan tentang suatu syariat yang ditetapkan sendiri, lalu menisbatkannya kepada Allah bahwa ini adalah syariat Allah. Sebab, hakim tertinggi hanyalah Allah, dan sumber kekuasaan adalah Allah, bukan rakyat sebagaimana dalam sistem demokrasi, bukan partai, dan bukan apa saja yang berkaitan dengan manusia.[74]

Berhukum pada hukum Ilahi harus merujuk pada metode Ilahi dan kaidah yang dibuat oleh Allah, yakni al-Qur'an dan hadis. Al-Qur'an berbicara tentang dua hal mendasar yang menjadi ajaran utama agama Islam: akidah yang dijelaskan dalam ayat-ayat Makkiyah, dan syariat yang dijelaskan dalam ayat-ayat Madaniyah. Dari kedua unsur ajaran itu, Qutb lebih mengutamakan akidah. Akidah terdiri dua bagian, yakni *ulûhiyah* dan *ubûdiyah*, serta hubungan di antara keduanya.[75] Manusia harus beribadah (*ubûdiyah*) hanya kepada Allah sebagai Zat yang mempunyai sifat *ulûhiyah*. Beribadah kepada Allah itu merupakan rukun pertama akidah Islam yang tecermin dalam

---

73 Sayyid Qutb, *Inilah Dien Islam*, terj. Suwito Suprayogi (Jakarta: Media Dakwah, 1987), h. 1.

74 Sayyid Qutb, *Ma'âlim fi al-Tharîq*, h. 105; Muhammad Jamal al-Banna, *al-Islâm: Dîn wa Umatun*, h. 312; Muhammad Syahrur, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 60-61

75 Sayyid Qutb, *Ma'âlim fi al-Tharîq*, h. 24

kalimat syahadat pertama, "tidak ada tuhan kecuali Allah". Sedangkan cara melaksanakannya yang diambil contohnya dari Nabi Muhammad Saw. merupakan rukun kedua dari akidah Islam yang tecermin dalam kalimat syahadat kedua, "Muhammad adalah utusan Allah".

Hati seorang mukmin yang Muslim harus mencerminkan kedua kaidah ini, karena dasar-dasar iman dan rukun-rukun Islam hanya sebagai implikasi dari kaidah tersebut dan pelaksanaan itu semua harus didasarkan pada kaidah-kaidah *ubûdiyah* kepada Allah. Karena itu, dua kalimat syahadat itu harus menjadi kaidah-kaidah dasar bagi metode Ilahi yang sempurna yang sejatinya menjadi dasar bagi masyarakat Islam, dan masyarakat Islami harus mencerminkan kaidah-kaidah *ubûdiyah* tersebut. Tanpa kaidah-kaidah ini, masyarakat islami menurut Qutb tidak akan ada, sebagaimana masyarakat islami tidak akan ada jika didasarkan pada kaidah-kaidah lain (QS Yusuf [12]: 40, dan al-Nisa' [4]:80).[76]

Begitu juga, Qutb berpendapat bahwa Islam hanya mengenal dua kategori masyarakat, yakni *pertama,* masyarakat islami dan *kedua,* masyarakat jahiliah. Masyarakat islami adalah masyarakat yang di dalamnya diterapkan ajaran Islam, yakni akidah, ibadah, syariat, aturan-aturan, akhlak, dan etika. Sebaliknya, masyarakat jahiliah adalah masyarakat yang di dalamnya tidak diterapkan ajaran Islam.[77] Jadi, untuk membedakan antara dua komunitas masyarakat, maka hukum Ilahi harus diterapkan menjadi sistem kehidupan di dalamnya, sehingga masyarakat yang menerapkannya disebut masyarakat islami. Jika tidak, masyarakat tersebut disebut masyarakat jahiliah yang bobrok. Dalam waktu yang begitu lama, tatanan masyarakat yang ada selama ini menurut Qutb berada di luar jalur rambu-rambu Islam, dan dikuasai ajaran sekuler yang dibuat oleh manusia yang jauh dari nilai-nilai Islam. Tatanan buatan manusia ini pun dia sebut *thâghût*.

Sejalan dengan itu, manusia harus berhukum dengan hukum Allah yang sempurna, bukan hukum buatan manusia yang penuh kekurangan. Di sinilah Qutb memperkenalkan kembali jargon Khawârij klasik *lâ <u>h</u>ukma illâ lillah* ke dalam gagasan yang lebih konkret dan ideologis

76 *Ibid.*, h. 92-93, dan 135
77 *Ibid.*, h. 116

dalam bentuk berdirinya pemerintahan Tuhan (*al-hukûmah al-ilâhiyah)*. Jargon *lâ hukma illâ lillah* dan *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah* disebut berulang-ulang di dalam *Ma'âlim fi al-Tharîq*, baik ketika membahas tentang *jihâd fi sabîlillah*, *lâ ilâha illallah* sebagai *manhaj* hidup, maupun Islam sebagai peradaban.[78] Bagaimana pandangan Qutb tentang *al-hâkimiyyah*?

Dari *Al-Hâkimiyyah Al-Basyariyah* ke *Al-Hâkimiyyah Al-Ilâhiyah*

DISKURSUS Islam dan politik di Mesir sebenarnya sudah muncul jauh sebelum kehadiran Qutb, tetapi menggunakan istilah yang berbeda-beda. Istilah yang populer kala itu adalah pemerintahan rakyat yang dipinjam dari filsuf Prancis bernama Jean Jacques Rousseau (1712-1778) yang terkenal dengan istilah kontrak sosial.[79] Pemikiran politik Rousseau ini menginspirasi pemikir Muslim modern Mesir, Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935) yang kemudian memperkenalkan konsep kekuasaan umat (*sulthah ummah*) dalam karyanya yang membahas *al-khilâfah.* Di dalam karya yang ditulis setelah bubarnya Khilafah Islamiyah Turki (1924) ini, Rasyid Ridha memperkenalkan konsep kekuasaan umat, diabsahkannya menggunakan prinsip musyawarah dalam menyelesaikan masalah umat, ke-*hujjah*-an ijmak ulama dan ketaatan umat kepada pemimpin (*ûlil amri*). Diskursus Islam dan politik berlanjut pada periode Hasan al-Banna (1906-1949), pendiri Ikhwanul Muslimin, organisasi sosial keagamaan terbesar di Mesir, yang juga memperkenalkan konsep kekuasaan umat (*sulthah ummah*).[80]

Begitu juga, istilah *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah* di Mesir belum muncul dalam pemikiran Qutb periode awal semasa masih menjadi pemikir moderat dan sebelum terpengaruh oleh pemikiran al-Maududi.[81]

---

78 *Ibid.*, h. 67, 93,117; Dia sering mengulang ayat tentang jahiliah. *Ibid.*, h. 117

79 Karya Rousseau ini sudah diterjemahkan ke bahasa Indonesia. Jean Jacques Rousseau, *Du Contract Social (Perjanjian Sosial)* terj. Vincent Bero, (Jakarta Selatan: Visimedia, 2007).

80 Hasan al-Banna, menurut catatan Syahrur belum pernah menggunakan konsep kekuasaan Tuhan secara ideologis yang dikenal dengan istilah *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah*. Muhammad Syahrur, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 53-56

81 Khaled Abou El Fadle, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, h. 101-102

Qutb masih menggunakan istilah *al-h̲âkimiyyah al-tasyrî'iyah*. Istilah ini mengandaikan, kepala negara dipilih melalui *bai'at* oleh masyarakat (demokrasi), tetapi harus menggunakan sistem syariat Islam walaupun tidak sepenuhnya. Jadi, Qutb masih membolehkan menggunakan sebagian sistem aturan manusia untuk tatanan kehidupan, termasuk sistem pemerintahan. Istilah *al-h̲âkimiyyah al-ilâhiyah* baru muncul dalam tulisan Qutb yang dipengaruhi pemikiran al-Maududi yang ditulis di tahanan yakni, *Ma'âlim fi al-Tharîq*.[82]

Di antara fungsi didirikannya pemerintahan Tuhan (*al-h̲âkimiyyah al-ilâhiyah*), menurut Qutb, adalah agar kita bisa menerapkan hukum Ilahi dan menyingkirkan hukum manusia, baik melalui dakwah maupun *jihâd*. Kedua langkah ini saling berhubungan. Manusia yang beradab, menurut Qutb, mendambakan dakwah Islam yang memproklamasikan pembebasan manusia di seluruh penjuru bumi dari belenggu kekuasaan manusia itu sendiri sembari mengembalikannya pada kekuasaan Ilahi. Ketika rintangan proklamasi dakwah Islam ini sudah bisa ditangani melalui retorika dan wacana, cukuplah dengan menggunakan metode dakwah itu. Akan tetapi, jika rintangan dalam memproklamasikan pembebasan manusia itu tidak bisa ditangani melalui dakwah, apalagi ada tekanan fisik terhadap umat Islam, maka diperlukan gerakan untuk menyingkirkan tekanan fisik itu melalui gerakan fisik juga, karena dakwah yang mengandalkan retorika dan wacana hanya akan berjalan bebas jika terlebih dulu menyingkirkan tekanan fisik.

Islam dalam pandangan Qutb tidak sekadar menghendaki kedamaian. Kedamaian yang diharapkan Islam adalah suatu kondisi kedamaian ketika hukum Ilahi diterapkan di dalamnya. Manusia tidak boleh menghamba kepada sesama manusia kendati dengan menghamba kepada manusia diperoleh kedamaian. Manusia harus menghamba kepada Allah semata, dan menghamba kepada Allah pastilah melahirkan kedamaian. Karena saat ini dunia dikuasai oleh sistem pemerintahan manusia (*al-h̲âkimiyyah al-basyariyah*), dipimpin oleh manusia yang menghamba kepada manusia, kedamaian yang dirancang adalah kedamaian yang tidak berhukum dengan hukum Ilahi,

---

82 Muhammad Syahrur, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 59

dan ternyata rintangan fisik masih menjadi kendala utama umat Islam dalam menjalankan ajarannya, Qutb lalu memproklamasikan gerakan revolusioner melalui *jihâd fi sabîlillah.* Langkah ini diambil Qutb dengan alasan bahwa Islam tidak hanya memuat ajaran tentang akidah, tetapi juga memuat deklarasi pembebasan manusia dari penghambaan kepada manusia sembari mengajak mereka untuk kembali menghamba kepada Allah dengan mendirikan pemerintahan Tuhan, sekalipun melalui *jihâd fî sabîlillah*.[83]

Dari *Jihâd* Politik ke *Jihâd fi Sabilillah*

KETIKA membahas konsep *jihâd*, Qutb merujuk pada pandangan Ibn Qayyim,[84] dalam karyanya *Zâd al-Ma'âd*, terutama pasal yang membicarakan ajaran Nabi Muhammad Saw. dalam berhubungan dengan orang-orang kafir dan munafik. Menurut Ibn Qayyim, Allah menjadikan Muhammad Saw. sebagai nabi dengan turunnya surat al-Alaq, dan menjadikan Muhammad Saw. sebagai Rasul dengan turunnya surat al-Muddatstsir. Dalam posisinya sebagai rasul, Nabi Muhammad Saw. diperintahkan untuk mendakwahkan Islam kepada umat manusia, dan secara praktis dilaksanakan dalam dua bentuk, yakni mengajak dengan cara damai yang dilakukan selama berdakwah di Makkah, dan dengan menggunakan kekerasan terutama sejak berada di Madinah dengan perintah ber*jihâd*.

Setelah turunnya perintah *jihâd*, orang-orang kafir di mata Nabi Muhammad Saw., menurut Ibn Qayyim, terbagi menjadi tiga kategori: *pertama,* mereka yang berada dalam perjanjian damai dan gencatan senjata; *kedua,* mereka yang layak diperangi; *ketiga*, mereka yang berada dalam perlindungan (*ahl dzimmah*). Kategori pertama dibagi lagi menjadi tiga kategori kelompok: *pertama*, kelompok yang diperintah untuk diperangi karena melanggar perjanjian damai. *Kedua*, kelompok yang hanya terlibat dalam perjanjian insidental, yang tidak melanggar dan sekaligus tidak mendukung Nabi Muhammad Saw., dan mereka diperintah untuk dijaga sampai batas tertentu. *Ketiga*, kelompok yang

83 Sayyid Qutb, *Ma'âlim fi al-Tharîq*, h. 71

84 *Ibid.*, h.62-91

terikat perjanjian damai mutlak, atau tidak terikat perjanjian damai dengan Nabi, tetapi juga tidak memerangi Nabi. Nabi Muhammad Saw. diminta memberi tenggat waktu empat bulan kepada mereka, dan diperintah memerangi jika mereka melanggarnya.

Pasca turunnya surat Bara'ah (al-Taubah), posisi orang kafir, menurut Ibnu Qayyim, terbagi menjadi tiga kelompok: *pertama*, kelompok yang memerangi Nabi Muhammad Saw.; *kedua*, kelompok yang terikat perjanjian damai; *ketiga*, kelompok yang meminta jaminan keamanan yang disebut *ahl dzimmah*. Karena kelompok kedua pada akhirnya pindah dan masuk Islam, maka tinggal tersisa kelompok pertama dan ketiga. Kelompok yang memerangi Nabi pun akhirnya juga takut kepada Nabi, sehingga umat manusia dalam hubungannya dengan Nabi terbagi menjadi tiga kelompok: *pertama*, umat Islam yang beriman kepada Nabi Muhammad Saw.; *kedua*, kelompok yang berdamai dan berlindung kepada Nabi; dan *ketiga*, kelompok penakut yang melawan Nabi.

Adapun terhadap orang-orang munafik, Nabi Muhammad diperintah untuk menerima sikap lahiriah mereka yang mengaku Islam, sedangkan urusan batiniahnya diserahkan kepada Allah. Nabi Muhammad Saw. diperintah untuk berdialog secara kritis dan bijaksana dengan mereka, dengan harapan hati mereka menjadi lunak dan kemudian masuk Islam dengan kesadaran. Allah melarang Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam mendoakan dan menshalati mereka yang masih tetap munafik.[85]

Akan tetapi, Qutb menilai, banyak pemikir yang memaknai *jihâd* tidak mesti berperang secara fisik, sehingga peperangan secara fisik dinilai sebagai kesalahan dalam memahami ajaran Islam. Menolak pandangan itu, Qutb menyarankan agar kita melihat faktor-faktor dan tujuan mulia *jihâd fi sabîlillah* itu sendiri. Sebab, untuk ber-*jihâd fi sabîlillah* itulah Allah mengutus Nabi Muhammad Saw. dan menjadikannya sebagai Nabi dan Rasul terakhir. Islam adalah agama yang memproklamasikan pembebasan manusia dari penghambaan kepada manusia, dan mengembalikan manusia agar hanya menghamba kepada Allah, karena hanya Allah yang Mahakuasa atas segala sesuatu.

85 *Ibid.*, h. 62-68

Proklamasi kemahakuasaan Allah di muka bumi ini mensyaratkan perombakan total terhadap segala bentuk kekuasaan manusia dan segala bentuk kesombongannya di muka bumi ini yang telah menjadikannya sebagai tuhan dengan menggantikan ketuhanan Allah. Proklamasi itu dimaksudkan untuk mengambil alih wewenang Allah yang selama ini diambil alih oleh manusia, dan mengembalikannya kepada Allah. Qutb menyebut proklamasi ini sebagai upaya "meruntuhkan kerajaan manusia dan mendirikan kerajaan Allah di muka bumi ini" (QS al-Zukhruf [43]: 84, Yusuf [12]: 40 dan Ali Imran [3]: 64).[86] Kerajaan Allah tidak akan tegak jika bumi ini masih dikendalikan oleh manusia. Untuk itu, revolusi melalui *jihâd fi sabîlillah* dinilai sebagai jalan utama merebut kerajaan Allah dari kekuasaan manusia.[]

86 *Ibid.*, h. 68-74

Bagan Islam Islamisme al-Mududi dan Sayyid Qutb

- Islam Islamisme
  - Menalar Islam
    - Metode
      - Metode Berpikir
        - Dialektika-Dikotomis
      - Metode Tafsir
        - Literalis-Takfiri
    - Nalar Islam
      - 1 Islam
      - 2 Iman/Tauhid
        - *Uluhiyah*
          - *Ubudiyah*
        - *Rububiyah*
          - *al-Hakimiyah*
        - Sifat dan Asma
      - 3 *Ihsan*
  - *Rububiyah-al-Hakimiyah*
    - Nyatanya: *al-Hakimiyah al-Basyariyah*
      - *Thaghut*
    - Seharusnya: *al-Hakimiyah al-Ilahiyah*
      - Teodemokrasi
  - *Jihad fi Sabilillah*
    - Tujuan
      - Meninggikan Agama Allah
      - Membela Allah
    - Cara
      - Berperang
        - Merebut Kekuasaan Manusia
        - Mengembalikan Kekuasaan kepada Allah

Bab 5 | ISLAM PLURALIS

Jika nalar keislaman Khawârij dan Mu'awiyah tecermin dalam gerakan Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme, nalar keislaman Ali bin Abi Thâlib tecermin dalam pemikiran Islam pluralis. Akan tetapi, Ali bin Abi Thâlib yang dimaksud dalam hal ini adalah Ali dalam posisinya sebagai figur intelektual yang oleh Nabi Muhammad Saw. disebut sebagai "pintu ilmu", bukan sebagai figur fanatik Imam Syi'ah yang sering disalahartikan. Pembedaan ini penting karena Ali sendiri tidak pernah berpretensi mendirikan kelompok fanatik kesukuan sebagaimana Khawârij, dan juga tidak pernah mendirikan fanatisme "bani kesukuan-politik" sebagaimana Mu'awiyah yang mendirikan Bani Umayyah. Kelompok fanatik Ali adalah orang-orang yang setia mengikuti Ali setelah peristiwa *tahkîm* dan kalah dari Mu'awiyah dalam perebutan kekuasaan politik. Mengapa tulisan ini melihat Ali dalam posisinya sebagai figur intelektual? Karena ada

beberapa pernyataan Ali yang dikutip para intelektual pluralis yang tidak berafiliasi pada Syi'ah dan sekaligus tidak antipati terhadap Syi'ah.

Di antara pernyataan Ali bin Abi Thâlib yang sering digunakan sebagai pijakan argumentasi oleh para pemikir Muslim pluralis adalah: *pertama,* ketika merespons klaim dan tuduhan kaum Khawârij bahwa Ali tidak berhukum dengan hukum Tuhan karena menerima *tahkîm* yang diusulkan kubu Mu'awiyah, "Kalimat yang benar, tetapi digunakan untuk hal-hal yang tidak benar." (*kalimatu haqqin yurâdu bihâ al-bâthil*). *Kedua,* ketika melarang umat Islam menggunakan al-Qur'an sebagai alat berdebat lantaran ia mengandung banyak makna, "Janganlah kamu berdebat dengan menggunakan al-Qur'an karena al-Qur'an itu mengandung banyak wajah." (*lâ tujâdilhum bi al-Qur'ân, fa'innahû hammâlu awjuhin)*.[1] *Ketiga*, pernyataan Ali tentang keharusan umat Islam untuk menghidupkan al-Qur'an, "Itulah al-Qur'an. Buatlah ia berbicara karena ia tidak berbicara (sendiri). Hal ini perlu saya informasikan kepada kalian," (*dzâlika al-Qur'ân, fa istanthiqûhu wa lan yanthiqu, walâkin ukhbirukum 'anhu*).[2]

Saya memulai dari pluralisme makna al-Qur'an yang oleh Ali disimbolkan dengan banyak wajah (*hammâlu awjuhin)*. Banyak pemikir yang meyakini kekayaan dan pluralisme makna al-Qur'an, dan mereka menyampaikannya dengan menggunakan bahasa yang berbeda. Ibn Abbas menyebut al-Qur'an mempunyai empat kategori makna, yakni (1) makna yang hanya diketahui oleh Allah, (2) makna yang hanya diketahui Allah dan Rasul-Nya, (3) makna yang diketahui Allah, Rasul dan orang Arab, dan (4) makna yang diketahui Allah, Rasulnya, orang Arab, dan para pemikir.[3] Ibn Rusyd menyebut al-Qur'an mempunyai lima kelompok makna, yakni makna yang tak terbagi dan makna yang masih terbagi lagi menjadi beberapa makna.[4] Thabathaba'i menyebut

1 Hal ini diragukan kebenarannya oleh Qardhawi. Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nata'ammalu ma'a al-Qur'an?,* cet. ke- 7, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2009), h. 46-48

2 'Ali bin Abi Thâlib, *Nahjul Balâghah*, syarah M. 'Abduh (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2003), h. 200

3 Al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari al-Musammâ Jami' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an,* (Kairo: Maktabah al-Taufîqiyyah, 2004), h. 86-88, dan 97-98; Abu Hayyan al-Tauhidi, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, jilid 2, (Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah) h. 370; dan Wajih Qansuh, *al-Nash al-Dînî fi al-Islâm*: *min al-Tafsîr ilâ al-Talaqqiy,* (Libanon-Beirut: Dâr al-Farabî, 2011) h. 428-439.

4 Ibn Rusyd, *Kritik Nalar Agama*, terj. Aksin Wijaya, (Yogyakarta: Lentera, 2016), h. 285-286 (judul asli: *Al-Kasyf 'an Manahij 'Adillah fi 'Aqa'id Millah*, (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1998), h. 205-208; analisis atas konsep tafsir terhadap pluralisme makna al-

al-Qur'an mempunyai makna lahiriah dan batiniah,[5] dan kedua kategori makna itu masih memiliki lapisan makna lagi, sehingga temuan makna-makna itu sesuai dengan tingkatan pembacanya.[6] Abdullah Darras mengibaratkan kekayaan makna al-Qur'an bagaikan mutiara. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Dan jika kita mempersilakan orang lain memandangnya dari sudut lain, maka dia boleh jadi akan melihat banyak dibanding apa yang kita lihat.[7] Karena itu, menurut Abdul Karim Soroush, kita tidak mungkin bisa mengingkari bahwa al-Qur'an sebagai kalam Ilahi mengandung banyak makna dan pesan inti. *Rausyan fikr* asal Iran ini menambahkan bahwa ada beberapa riwayat yang menyatakan al-Qur'an mengandung 77 pesan inti Ilahi.[8]

Kekayaan dan keragaman makna dan pesan inti al-Qur'an itu, menurut Soroush, tidak lain karena realitas mengandung keragaman dalam batinnya, sedangkan kalam Ilahi mengisahkan realitas dan menyingkap hijab yang menutupi keragaman batin realitas tersebut sehingga akan ditemukan realitas batin yang beragam. Jika menyingkap salah satu pesan inti al-Qur'an, kita akan menemukan lapisan pesan inti lainnya. Begitu seterusnya. Justru kenyataan inilah yang membuat al-Qur'an kekal, karena setiap orang selalu menemukan hal-hal yang baru di dalamnya sehingga ia senantiasa sesuai dengan pelbagai situasi dan kondisi. Secara faktual memang muncul banyak tafsir, baik dalam bidang pemikiran Islam maupun agama lainnya, sehingga ketika satu orang membawa satu ayat dan menyampaikannya kepada orang lain, orang lain itu tadi boleh jadi menemukan pemahaman yang berbeda dengan yang pertama. Ini membuktikan adanya variasi dan tingkatan dalam pesan Ilahi. [9]

Qur'an menurut Ibn Rusyd, lihat karya saya. Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rushd: Kritik Hermeneutis-Ideologis*, (Yogyakarta:LKiS, 2009).

5 Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21, Tafsir Kontektual*, ter. Ervan Nurtawab, (Bandung: Mizan, 2016), h. 33,

6 Tentang pandangan Thabâthaba'î lihat Wajih Qansuh, *al-Nash al-Dînî fi al-Islâm*, h. 498-500

7 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), h. XV; Wajih Qonsuh, *al-Nash al-Dînî fi al-Islâm*, h. 498-499

8 Abdul Karim Soroush, *al-Shirâth al-Mustaqîmah: Qirâ'ah Jadîdah lî al-Nazhariyyah al-Ta'addudiyah al-Dîniyyah*, terj. Arab: Ahmad al-Qabbanjî, (Libanon-Beirût: Dâr al-Jadîd, 2009), h. 17

9 Menurut Soroush, kenyataan tersimpannya keragaman makna dalam sebuah kalam tidak hanya terjadi pada kalam Ilahi, tetapi juga kalam para ulama besar, dengan kadar yang berbeda-beda. *Ibid.*, h. 17

Di satu sisi, al-Qur'an itu kaya makna, tetapi di sisi lain, ia diam tak berbicara. Karena itu, buatlah ia berbicara, tegas Ali, "*dzâlika al-Qur'ân, fa istanthiqûhu wa lan yanthiqu, walâkin ukhbirukum 'anhu.*"[10] Yang bisa membuat al-Qur'an berbicara tentu saja adalah manusia. Manusia bertugas mengungkap pesan-pesan al-Qur'an yang beragam dan plural itu agar ia hidup dan bergerak memberi petunjuk kepada umat manusia yang hidup, bergerak dinamis, dan beragam. Di sisi lain, manusia yang bertugas menghidupkan pesan-pesan al-Qur'an itu melakukan penafsiran dari luar kerangka agama, salah satunya dengan menggunakan ilmu pengetahuan manusia, baik ilmu pengetahuan agama maupun ilmu pengetahuan non-agama, seperti ilmu pengetahuan alam dan sosial. Dalam kerangka itu, tentu saja terselip pra-asumsi,[11] harapan-harapan dan pertanyaan-pertanyaan kritis yang terus mengalir dari sang mufasir sehingga tindak penafsiran terhadap kitab suci agama menjadi bervariasi, beragam, dan mengalir terus. Karena itu, tidak hanya satu makna yang dapat ditemukan mufasir dari kitab suci agama yang kaya makna itu, melainkan beragam makna yang masih berada dalam batas minimal dan maksimal dari agama. Keragaman dan pluralisme makna al-Qur'an itu dengan sendirinya melahirkan keragaman dan pluralitas tafsir.[12]

Di sinilah rahasia pernyataan Ali, "*janganlah engkau berdebat dengan menggunakan al-Qur'an, karena ia mengandung banyak wajah.*" Karena masing-masing orang menafsirkan al-Qur'an dari sudut pandang yang berbeda, maka makna atau pesan yang ditemukan

10 'Ali bin Abi Thâlib, *Nahjul Balâghah*, syarah: Muhammad 'Abduh (Kairo: Dâr al-Hadîth, 2003), h. 200-201

11 Tentang keharusan adanya pra-asumsi dalam memahami agama (al-Qur'an), lihat Muhammad Mujtahid al-Syabistari, *Hermeneutiqa al-Qur'an dan Hadith*, terj. Arab: Ahmad al-Qabbanji, (Libanon-Beirut: al-Intisyâr al-'Arabi, 2013)

12 Dalam kamus *The Random House Dictionary of the English Language*, kata '*plural*' antara lain diartikan: *pertaining or involving a plurality of persons or things* (berkenaan atau melibatkan banyak orang atau hal). Kata *pluralism* (pluralisme) diartikan: *a theory that reality consists of two or more independent elements* (suatu teori bahwa realitas terdiri dari dua unsur atau lebih). Kata *plurality* (pluralitas) diartikan: *state or fact of being plural* (keadaan atau fakta yang bersifat majemuk). Kata *plural* menunjuk pada sifat yang melekat pada sesuatu, misalnya masyarakat plural; pluralitas digunakan untuk membicarakan keadaan atau fakta yang bercorak plural, seperti pluralitas budaya; dan kata pluralisme digunakan kalau membicarakan keberagaman pandangan/paham/pemikiran seperti pluralisme politik, pluralisme pemikiran, pluralisme hukum, dan pluralisme agama. Faisal Ismail, *Dinamika Kerukunan,* h. 17-19; pembahasan tentang pluralisme tafsir, lihat Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017).

masing-masing mufasir dari al-Qur'an juga berbeda. Kalau al-Qur'an digunakan untuk berdebat, al-Qur'an mudah diselewengkan oleh kepentingan di luar pesan asasi al-Qur'an sebagaimana disinggung Ali, "kalimat yang benar digunakan untuk hal-hal yang batil." Karena itu, tidak boleh saling menyalahkan antara satu mufasir dan mufasir lainnya. Justru sebaliknya, pernyataan Ali ini mengajak umat Islam menggunakan al-Qur'an yang multimakna dan pesan itu sebagai alat untuk bersikap toleran, dengan menghargai masing-masing mufasir.

Di antara pemikir Muslim yang mendapat inspirasinya dari pernyataan-pernyataan Ali dan mencoba menafsirkan al-Qur'an secara plural, dan berusaha melepaskan al-Qur'an (Islam) dari tarikan ideologi politik adalah Muhammad Sa'id al-Asymawi, Abû al-Qâsim Hâj Hammad, dan Muhammad Syahrûr. Tentu saja masing-masing pemikir itu menawarkan nalar keislaman yang berbeda, tetapi sama dari segi substansinya, yakni pluralis, toleran, humanis, dan anti-kekerasan. Berikut deskripsi nalar Islam ketiga intelektual Muslim kontemporer ini dengan mengacu pada tiga unsur asasi sebagaimana disinggung di depan, yakni menalar Islam, *al-ḫâkimiyyah*, dan *jihâd fi sabîlillah*.

ISLAM SUBSTANTIF SA'ID AL-ASYMAWI

KONDISI Timur Tengah, khususnya Mesir pada masa Asymawi,[13] sedang hangat-hangatnya membicarakan persoalan hubungan agama dan negara yang diusung para gerakan Islamis dengan al-Maududi dan Qutb sebagai tokoh simbolisnya. Berbeda dengan era Qutb, pada era Asymawi mulai bermunculan karya-karya yang mendiskusikan tema tersebut dengan beragam pendapat. Ada yang berpendapat keduanya terpisah dengan jargon, *al-dîn wa al-ummah*, *al-dîn wa al-syarî'ah*, *al-dîn wa al-'ilmi*, *al-dîn wa al-hadhârah*. Dan ada yang berpendapat, keduanya menyatu dengan jargon, *al-dîn wa al-daulah* atau

13 Tulisan tentang nalar Islam Asymawi ini merupakan penyempurnaan dari tulisan yang saya presentasikan dalam konferensi internasional al-Qur'an dan hadis (ICONQUHAS) yang diadakan oleh Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta bekerja sama dengan (AIAT) dan (ASILHA) pada 6-8 November 2017. Selain mengurangi beberapa sub dalam tulisan itu, saya menambah dua sub bahasan lain, yakni *al-hâkimiyyah* dan *jihâd fi sabîlillah* untuk menyesuaikan dengan kerangka umum buku ini.

al-dîn wa al-nizhâm. Jika kelompok pertama menerima bentuk negara apa saja selama umat Islam diberi kebebasan menjalankan keyakinan dan ibadahnya, sebaliknya kelompok kedua mengajukan bentuk negara tertentu yanag disebut Negara Islam, khilafah Islamiyah, atau pemerintahan Tuhan (*al-h̲âkimiyyah al-ilâhiyah*). Kedua pandangan ini sulit bertemu bahkan selalu dipertentangkan.[14]

Asymawi tidak tinggal diam melihat fenomena tersebut. Dia melibatkan diri dalam pergulatan gagasan tentang *al-h̲âkimiyyah* yang dinilai sudah mengarah pada pemahaman yang membahayakan Islam, kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara. Karena itu, wajar jika pelbagai tulisan Asymawi selalu diawali dengan kegelisahannya terhadap fenomena munculnya gerakan pemikiran yang hendak menerapkan Syariat Islam di negara-negara yang mayoritas berpenduduk Islam, terutama Mesir. Mereka berpendapat, negara-negara Islam mengalami kemunduran karena mengambil dan mengadopsi peradaban Barat. Agar negara-negara Islam mengalami kemajuan, umat Islam mesti berpegang pada tradisi Islam itu sendiri dengan mengambil contoh revolusi Islam di Iran. Muncul pertanyaan di benak Asymawi: apakah model Iran tepat disebut Islam dan penerapan syariat Islam? Apa sebenarnya yang dimaksud hakikat syariat dan bagaimana penerapannya?[15]

Muhammad Sa'id al-Asymawi dilahirkan pada 1932 di Mesir, tempat Qutb lahir, berkembang, dan wafat.[16] Sekitar 1970-an, al-Asymawi

---

14 Secara sosio-historis, ada beberapa faktor yang mendorong munculnya gerakan Islamisme yang mengusung proyek Negara Islam, khilafah Islamiyah, atau *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah*: (1) penjajahan yang amat lama atas negara-negara Muslim; (2) berdirinya Negara Pakistan yang terpisah dari India; (3) berdirinya Negara Israel; (4) munculnya pemerintahan militeristik-otoriter; 5) munculnya kerusakan di bumi; 6) kejatuhan Barat; (7) ditemukannya sumber minyak di Timur Tengah; (8) munculnya teknologi modern di Barat; (9) semakin tidak teraturnya masyarakat dunia; (10) menguatnya fanatisme etnis; dan (11) munculnya imamah di Iran pascarevolusi 1979. Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islâm al-Siyâsî*, h. 141-154

15 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Jauhar al-Islâm*, (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1993), h. 15

16 Asymawi merupakan lulusan fakultas Hukum Universitas Kairo pada 1954. Ia pernah menjadi asisten jaksa Provinsi Alexandria, menjadi jaksa Provinsi Alexandria pada 1959, dan menjadi jaksa ketua pada 1971 M. Pada 1974 , menjadi jaksa ketua Provinsi Kairo Tengah, dan pada 1977 menjadi penasihat Negara terutama di bidang pembuatan undang-undang. Pada 1978, dia melanjutkan studinya di Harvard Law School, Amerika Serikat. Sepulang dari sana, al-Asmawi menjabat sebagai hakim Mahkamah Mesir, dan selanjutnya dipromosikan menjadi ketuanya. Pada 1981, dia menjadi ketua Mahkamah Pidana dan ketua Mahkamah Keamanan Negara, sebuah pengadilan khusus yang menangani kasus-kasus subversif dan perlawanan kelompok tertentu terhadap Negara. Lihat David Sagiv, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt 1971-1993* (London: Frank Cass, 1995), h. 71.

secara keras menentang upaya Presiden yang bermaksud menerima Proposal Konstitusi Islam yang diajukan kelompok gerakan Islam tertentu di Mesir yang berkeinginan menjadikan Mesir sebagai Negara Islam. Upaya itu dinilai oleh Asymawi akan melahirkan dikotomi masyarakat dan marginalisasi kelompok lain dan masyarakat non-Islam, yakni minoritas Kristen dan Koptik. Menurut Asymawi, hubungan individu dengan Negara adalah hubungan kenegaraan, dan bukan hubungan keagamaan.[17] Gerakan ini ternyata sangat dahsyat. Gagal mengajukan proposal negara Islam itu, mereka malah melakukan gerakan *jihâdis*. Pada 1981, Asymawi mengadili beberapa gerakan *Jamâ'ah Jihâd* dan kaum Nasiris yang mengganggu stabilitas Mesir sebagai negara demokrasi. *Jama'ah Jihâd* merupakan salah satu gerakan Islam yang berupaya menggulingkan pemerintahan yang sah dan menolak keras sistem demokrasi. Anggota *Jama'ah Jihâd* pulalah yang membunuh Presiden Anwar Sadat pada 3 Oktober 1981 ketika tengah meninjau parade militer memperingati Perang 1973.

Sepeninggal Presiden Sadat, usaha-usaha yang dilancarkan oleh gerakan Islam garis keras ini tak kunjung habis, bahkan semakin merajalela terutama di era pemerintahan Husni Mubarak yang melanjutkan kepemimpinan Anwar Sadat. Mereka mengincar tokoh-tokoh dan para intelektual yang dianggap menghalangi gerakan mereka, di antaranya adalah membunuh Farag Fouda pada Juli 1992, seorang kolumnis yang acap mengkritik gerakan fundamentalisme Islam. Di luar itu, mereka juga mengancam al-Asymawi terutama sejak terbitnya *Ushûl al-Syarî'ah,* yang juga menjadi incaran para Syaikh al-Azhar untuk mencekalnya dari pameran buku *Cairo International Book Fair.* Karena Asymawi masih menjabat sebagai ketua Mahkamah di Mesir, Presiden Husni Mubarak melakukan intervensi sehingga pencekalan terhadap intelektual kritis ini dibatalkan.

---

17 Carolyn Fluehr-Lobban, "*Melawan Ekstrimisme Islam, Kasus Muhammad Sa'id al-Asymawi",* (pengantar editor) Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Jihad Melawan Islam Ekstrim,* terj. Hey Haryanto Azumi (Jakarta: Desantara, 2002). h. 22.

Nalar Islam Al-Asymawi

MUHAMMAD Sa'id al-Asymawi juga dikenal sebagai intelektual yang memiliki keahlian di bidang hukum Islam (Syariat), *ushuluddin*, perbandingan agama, dan perbandingan hukum. Kiprah intelektualnya dibuktikan lewat ceramah-ceramah dan kuliah-kuliahnya di berbagai universitas, baik di dalam maupun luar negeri, dan karya-karyanya. Intelektual Muslim kontemporer yang menawarkan gagasan segar dan kritis ini menulis beberapa karya yang ditulis dalam kondisi pergumulan Islam di atas. [18] Dari sekian karyanya itu, yang menjadi sumber utama tulisan ini adalah *al-Islâm al-Siyâsi; Hashâd al-'Aqli*; *Ma'âlim al-Islâm*; *al-Khilâfah al-Islâmiyyah*; dan *Ushûl al-Syarî'ah.*

Asymawi bertolak pada dua unsur dalam menalar Islam: *pertama,* metode berpikir ilmiah.[19] Berpikir tidak lahir dari ruang kosong. Berpikir selalu dalam kerangka peradaban dan menggunakan akal. Kualitas akal bagi semua manusia menurut Descartes adalah sama; tidak ada yang lebih unggul antara akal orang yang satu dan yang lain. Yang membedakannya adalah cara menggunakan akalnya serta objek-objek yang menjadi perhatian akal masing-masing manusia.[20] Maka, mempunyai akal yang baik tidaklah cukup. Yang terpenting adalah bagaimana menggunakan akalnya itu secara baik. Cara menggunakan akal dipengaruhi oleh budaya atau peradaban yang menjadi afiliasi masing-masing orang. Cara menggunakan akal seperti itu oleh Jabiri disebut nalar terbentuk (*al-'aql al-mukawwan*), yakni "sekumpulan aturan dan hukum berpikir yang diberikan oleh suatu

---

18 Karya-karya Muhammad Sa'id al-Asymawi: *Risâlah al-Wujûd*; *Târîkh al-Wujudiyah al-Fikr al-Basyari*, (1963); *Conscience of the Age, 1968*; *Jauhar al-Islâm,* cet. ke-3, (Kairo:Sînâ li al-Nasyr,1984); *Rub al-'Adâlah,* 1986; *Al-Ribâ wa al-Fâidah fi al-Islâm,* (1988); *Al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa al-Qânûn al-Mishrî,* (1988); *Haqîqatu al-Hijâb wa al-Hujjiyatu al-Hadîts*, cet. ke-2, (Kairo:Madbûlî, 1995); *al-Ushûl al-Mishriyah li al-Yahudiyah*, (Libanon-Beirut: al-Intisyâr al-'Arabî, 2004); *Al-Islâm al-Siyasî,* cet. ke. 5, (Libanon-Beirut: al-Intisyâr al-'Arabî, 2004); *Hashâd al-'Aqli*, cet. 3, (Beyrut: al-Intisyâr al-'Arabi, 2004); *Ma'âlim al-Islâm*, cet. ke-2, (Beirut: al-Intishâr al-'Arabi, 2004); *Al-Khilâfah al-Islâmiyah*, cet. 5, (Libanon-Beirut: al-Intisyâr al-'Arabi, 2004); *Ushul al-Syarî'ah,* cet. 6, (Kairo: Dâr al-Tsunani li al-Nashr, 2013);

19 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Hashâd al-Aqli*, h. 16

20 Abdul Karim Soros menyebut, perbedaan itu juga terkait dengan pemahaman kita terhadap posisi akal, apakah ia sebagai tujuan atau alat. Jika akal dipahami sebagai tujuan, berarti akal memuat kebenaran, sedangkan jika dipahami sebagai alat, berarti akal menjadi perangkat menggali kebenaran. Abdul Karim Soroush, *al-Aqlu wa al-Hurriyatu*, terj. Ahmad al-Qabbanji, (Libanon- Beirut: Mansyûrât al-Jamal, 2009), h. 30.

kultur tertentu bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan".[21]

Sebagai produk manusia, peradaban mengalami gerak perubahan, dari periode ideologis ke teknologis dan humanistis. Pada periode ideologis, dunia masih terpisah-pisah, sedangkan pada periode teknologis, manusia mulai menjadi tunggal, karena mereka bisa hidup rukun dalam satu tempat yang disebut desa global (*global village*). Periode ideologis berpegangan pada hal-hal yang bersifat fisik dan bertolak pada pembagian pekerjaan bagi manusia, sedangkan pada periode teknologis berpegang pada akal, kehendak, dan kompetisi manusia. Pada periode ideologis, masyarakatnya bersifat tertutup, lantaran mereka hanya hidup dalam satu komunitas yang menganut ideologi yang sama, sedangkan pada periode teknologis, masyarakatnya bersifat terbuka untuk siapa saja tanpa disekat-sekat ideologi. Pada periode ideologis, suatu nilai hanya untuk satu masyarakat, sedangkan pada periode teknologis, nilai untuk masyarakat manusia secara keseluruhan. Di antara keduanya ini lahir periode peradaban manusia (*'ashr al-insân*).[22]

Ketunggalan masyarakat pada periode teknologis pada gilirannya melahirkan ketunggalan pemikiran antara Barat dan Islam, kendati dia memberi nilai lebih terhadap Barat. Barat menjadi peradaban universal. Pemikiran Barat sama dengan pemikiran kemanusiaan,[23] tetapi Barat yang dimaksud oleh Asymawi adalah Barat pada periode teknologi. Asymawi menggiring kita untuk lebih berpikir pada ranah teknologis, karena ia tidak disekat oleh ideologi tertentu. Dengan nalar teknologis, kita diajak berpikir terbuka. Kendati teknologi masih berada dalam genggaman ideologi tertentu, seperti ideologi kapitalis, Asymawi mengajak untuk melepaskan teknologi itu dari pengaruh ideologi, sembari menjadikannya sebagai alat berpikir. Hukum teknologi berbeda dengan hukum ideologi yang statis dan tertutup. Melalui teknologi, masyarakat tidak hanya dibuat menjadi tunggal, tetapi juga terbuka dan bergerak cepat.

---

21 Muhammad 'Abid Al-Jâbiri, *Takwîn Aql al-'Arabî*, (Beyrut: Markazu al-Tsaqafî al-'Arabî, 1991), h. 15.

22 Muhammad Sa'id Asymawi, *Hashâd al-'Aql*, h. 25-40

23 *Ibid.*, h.19-20

Kedua, metode memahami al-Qur'an. Asymawi menawarkan gagasan al-Qur'an yang hidup. Dikatakan hidup, karena al-Qur'an yang turun dari Lauh al-Mahfuzh itu senantiasa berhubungan secara dialogis dengan realitas bumi. Di antara indikasinya adalah: *Pertama,* al-Qur'an tidak turun sekaligus sebagaimana kitab suci agama lainnya seperti Taurat yang turun sekaligus kepada Nabi Musa. Al-Qur'an turun secara berangsur-angsur dalam rentang waktu kurang lebih 23 tahun sepanjang sejarah kenabian Muhammad Saw. *Kedua*, al-Qur'an turun di dua tempat bersejarah bagi Nabi Muhammad Saw. yakni Makkah dan Madinah dengan membawa pesan yang sesuai dengan kedua kondisi itu. Al-Qur'an yang turun di Makkah membahas persoalan agama karena di Makkah kala itu belum ada masyarakat Islam. Al-Qur'an masih sebatas mengajak bertauhid kepada Allah, menolak penyembahan berhala, menjelaskan nikmat Allah, serta balasan baik dan siksanya. Setelah umat Islam hijrah ke Madinah, berdirilah masyarakat Islam, lalu al-Qur'an yang turun di Madinah membahas persoalan syariat, baik berkaitan dengan ibadah *mahdhah* (ritual), muamalah, maupun *hudûd*. *Ketiga*, al-Qur'an turun dengan bentuk dialog antara dua pihak, penanya dan penjawab seperti dicontohkan beberapa ayat al-Qur'an (QS al-Baqarah [2]: 219, 189; al-Isra' [17]: 58, dan al-Nisa' [4]: 176). Dialog itu melibatkan bidang hukum dan akidah. *Keempat*, al-Qur'an turun karena adanya *asbâb nuzûl* yang dalam bahasa kontemporer disebut dimensi kesejarahan al-Qur'an. *Kelima*, munculnya peristiwa penasakhan (*nâsikh-mansûkh*) antara satu ayat dan ayat al-Qur'an lainnya yang menjadi bukti hidup dan dinamisnya al-Qur'an.[24]

Selain hidup dan dinamis, al-Qur'an menurut Asymawi merupakan wahyu Ilahi yang dari segi kebahasaannya bersifat jelas, padat, dan kaya makna. Susunannya memuat kata-kata yang memiliki akar yang beragam, makna yang saling berjauhan, dan tujuan yang bermacam-macam. Di dalam al-Qur'an terdapat kata yang berasal dari non-Arab kemudian masuk ke bahasa Arab lalu diarabkan. Percampuran kata ini merupakan keniscayaan, karena bahasa merupakan bagian dari sejarah peradaban. Perubahan peradaban menyebabkan perubah-

24 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Hashâd al-Aql,* h. 79-86

an bahasa, tak terkecuali kata atau bahasa yang terdapat di dalam al-Qur'an.[25] Karena itu, wajar jika di kalangan umat Islam, menurut Asymawi, terjadi perbedaan pendapat dalam memahami suatu kata (*lafazh*) yang ada di dalam al-Qur'an, terutama terkait dengan huruf *hija'iyah, lafazh-lafazh,* dan *jumlah* (konstruksi kalimat).[26]

Atas dasar itu, dalam memahami Islam, menurut Asymawi, kita harus berpikir rasional, ilmiah, tidak dibatasi oleh ideologi tertentu dan pada saat yang sama melibatkan konteks kelahiran al-Qur'an yang hendak kita tafsirkan, baik konteks makro seperti realitas Makkah dan Madinah, maupun konteks mikro seperti *asbab nuzul.* Apa Islam menurut Asymawi?

Asymawi memulai bahasannya tentang Islam dari dua subjek, yakni Tuhan dan Muhammad Saw. Kedua subjek ini berada dalam posisi berbeda. Tuhan berposisi sebagai pihak yang aktif, sedangkan Muhammad Saw. berposisi sebagai pihak yang pasif. Tuhan sebagai yang Mensyariat-kan (*Syâri'*), yang Mengatakan (*Qâil*), dan yang Memerintah (*Amir*), sedangkan Muhammad Saw. berposisi sebagai yang diberi syariat (*masyrû'*), yang diperintah (*mamûr*), dan yang dijadikan sasaran perkataan (*maqûl*). Jadi, pada dasarnya, Muhammad Saw. tidak mempunyai otoritas apa-apa.[27] Akan tetapi, posisi Muhammad Saw. sesekali bergeser menjadi *Syâri'* kedua, *Qâil* kedua, *Amir* kedua, dan menjadi subjek yang harus ditaati setelah mendapat mandat dari Tuhan, sehingga menaati Muhammad Saw. sama dengan menaati Tuhan.[28] Karena itu, selain al-Qur'an yang merupakan perkataan Ilahi, hadis sebagai perkataan Nabi juga menjadi sumber agama.

Dengan logika seperti itu, Islam menurut Asymawi adalah segala sesuatu yang datang dari Nabi, baik yang terdapat di dalam al-Qur'an maupun di dalam hadis, baik hadis *fi'liyah* (perbuatan), *qauliyah* (perkataan), maupun *taqrîriyah* (penetapan). Pada level ini wahyu masih menjadi sesuatu yang hidup karena ia menyapa kehidupan. Hanya

25 Muhammad Sa'id Asymawi, *Ushûl Syarî'ah*, h. 45

26 Muhammad Sa'id Asymawi, *Hashâd al-'Aql,* h. 85-89

27 *Ibid.*, h. 55-58

28 Tharabasyi, *min Islâm al-Qur'an ilâ Islâm al-Hadîts: al-Nasy'ah al-Musta'nafah,* cet. ke 2, (Libanon- Beirut: Dâr al-Sâqî, 2010), h. 9-85; Muhammad Syahrûr, *al-Sunnah al-Rasuliyah wa al-Sunnah al-Nabawiyah*: *Ru'yah Jadîdah*, (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqi, 2012), h.83-115

saja, setelah wafatnya Nabi, al-Qur'an tidak berbicara sendiri, dan tidak menjelaskan dirinya sendiri sebagaimana dikatakan Ali bin Abi Thâlib, "*dzâlika al-Qur'ân, fa istanthiqûhu wa lan yanthiqu, walâkin ukhbirukum 'anhu.*"[29] Itulah al-Qur'an. Buatlah ia berbicara karena ia tidak berbicara sendiri. Hal ini perlu saya informasikan kepada kalian." Jadi, wahyu yang hidup tadi berubah secara epistemologis menjadi wahyu yang mati terutama ketika ia berubah wujud menjadi *Mushaf*[30] yang oleh Arkoun disebut dengan "Korpus Resmi Tertutup".[31] Karena itu, al-Qur'an menurut Ali bin Abi Thâlib perlu dibuat berbicara atau menurut Asymawi perlu syarah, penafsiran, dan ijtihad sebagian umat Islam. Hasil kreasi sebagian umat Islam ini disebut pemikiran keagamaan. Ia bukan agama, melainkan sesuatu yang bergerak di sekitar agama. Ia tidak mungkin menempati posisi agama. Ia bisa benar, dan juga bisa salah.[32] Ia bersifat relatif, dan terikat ruang dan waktu.

Jika agama merupakan sekumpulan asas yang dibawa nabi dan rasul sebagai mandataris Tuhan, pemikiran keagamaan merupakan dimensi historis pemahaman manusia atas agama dan penerapannya. Oleh karena itu, pemikiran itu bisa sesuai dan bisa juga berbeda dengan agama. Pemilahan seperti ini, menurut Asymawi, tidak dapat dipahami secara jelas di hadapan banyak orang, termasuk di kalangan para Sahabat Nabi, misalnya kasus pembayaran zakat (QS al-Taubah [9]: 103) yang terjadi pasca-wafatnya Nabi Muhammad Saw. antara Abu Bakar dan Umar bin Khattab.[33] Pembedaan agama dan pemikiran keagamaan ini penting ketika kita menafsirkan konsep al-Qur'an tentang Islam dan hubungannya dengan politik, terutama dalam menyikapi gerakan Islam politik (islamisme) yang berkembang saat itu yang menjargonkan menyatunya agama dan Negara (*al-din wa al-daulah)* dalam bentuk mendirikan pemerintahan Tuhan (*al-<u>h</u>âkimiyyah al-ilâhiyah*).

---

29 'Ali bin Abi Thâlib, *Nahjul Balâghah*, syarah: Muhammad 'Abduh (Kairo: Dâr al-Hadîth, 2003), h. 200-201

30 Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Tajdîd wa al-Tahrîm wa al-Takwîl*: *baina al-Ma'rifah al-'Ilmiyah wa al-Khauf min al-Takfîr*, (Maroko: Dâr al-Baid}â'-Markaz Staqafi al-Arabi, 2010), h. 197-217

31 Muhammad Arkoun, *Islam Kontemporer*, terj. Ruslani, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)

32 Bandingkan dengan Abdul Majid Umr al-Najjar, *Fiqhu al-Tadayyun: Fahman wa Tanzîlan*, (al-Zaituniyyah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1995).

33 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Hashâd Aql*, h. 96-100

Menurut Asymawi, Islam adalah hubungan antara manusia sebagai makhluk dengan Allah sebagai *Khâliq* (QS Ali Imran [3]: 83 dan al-Baqarah [2]: 112) dengan mengambil bentuk keimanan, dan sikap beristikamah dalam keimanannya (QS Fushshilat [41]: 6, dan 30, dan al-Ahqaf [46]: 13).[34] Jika dirinci menurut al-Qur'an, Islam berintikan tiga rukun asasi: *pertama*, membaca syahadat pertama dari dua kalimat syahadat, "bersaksi bahwa tidak ada Tuhan kecuali Allah"; *kedua*, percaya pada Hari Akhir; dan *ketiga*, beramal saleh (QS al-Baqarah [2]: 62). Dengan demikian, bisa dipahami bahwa Islam adalah penerimaan akan eksistensi Allah dan Hari Akhir. Apabila penerimaan itu dipadu dengan amal saleh, pelakunya disebut Muslim (QS al-Baqarah [2]: 112 dan 128, al-Anbiya' [21]:108, Yunus [10]: 90, al-Nisa' [4]: 125, dan al-Maidah [5]: 44). Karena semua agama samawi mempercayai ketiga unsur itu, maka agama-agama itu dinamai Islam.[35] Itu berarti, Islam merupakan ajaran inti para nabi. Kendati al-Qur'an menyebut agama para nabi itu tunggal, syariat yang diturunkan kepada mereka beragam.[36] Tambahan "syahadat kedua" yakni bersaksi bahwa Nabi Muhammad Saw. adalah utusan Allah yang mengacu pada sosok Nabi yang disandingkan dengan "syahadat pertama" menjadi pembeda Islam di antara agama-agama samawi itu.[37]

Karena itu, Asymawi membedakan antara Islam dan Iman[38] dengan mengacu pada penolakan al-Quran terhadap pengakuan orang Arab Badui bahwa dirinya telah beriman, dan al-Qur'an meminta Muhammad Saw. untuk mengatakan kepadanya bahwa *kami telah berislam lantaran iman belum masuk ke dalam hatinya* (QS al-Hujurat [49]: 14 dan al-Ahzab [33]: 35). Sejalan dengan pembedaan kedua istilah itu, al-Qur'an membedakan antara kaum muslimin dan kaum mukminin. Orang-orang yang mengikuti agama yang benar sejak Nabi Nuh hingga Nabi Muhammad Saw. disebut kaum muslimin,

34 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Jauhar al-Islâm*, h. 128-131

35 Berlaku baik bagi pengikut Muhammad (*alladzîna amanû*), pengikut Musa (*alladhîna hâdu*), pengikut Isa (*al-nashârâ*) maupun pengikut Shabi'in (*al-sâbi'în*). Muhammad Syahrûr, al-*Islâm wa al-Imân*, h. 38; Al-Thabari melansir beberapa pendapat tentang kelompok-kelompok di atas. Al-Thabari, *Tafsîr al-Thabarî al-Musammâ Jâmi'a al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'an*, (Kairo: Maktabah al-Taufiqiyah, 2004), h. 393-399.

36 QS Syuara' [26]: 13 dan 21 dan QS al-Jatsiyah [45]:18)

37 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Jauhar al-Islâm*, h. 120-123.

38 *Ibid.*, h. 128-130

sedangkan khusus orang-orang yang mengikuti Nabi Muhammad Saw. disebut kaum mukminin,[39] lantaran al-Qur'an menggunakan ungkapan "*yâ ayyuhalladzîna âmanû*" untuk umat Nabi Muhammad Saw., dan tidak menggunakan ungkapan "*yâ ayyuhalladzîna aslamû*" (QS al-Nisa' [4]:162, al-Taubah [9]:122, An-Nur:62, al-Hujurat [49]: 15, Ali-Imran [3]: 121, al-Anfal [8]: 1 dan 64, serta al-Baqarah [2]: 104 dan 183). Pemikiran seperti ini berbeda sama sekali dengan pemikiran Abdul Wahhab, al-Maududi, dan Sayyid Qutb yang memandang agama para nabi bertumpu pada tauhid *ulûhiyah* (tauhid *ubûdiyah*).

Bagaimana pandangan Asymawi tentang keharusan berdirinya pemerintahan Tuhan sebagaimana diperjuangkan oleh para pemikir gerakan Islam Khawârijî-Wahhabi dan islamis?

Dari *Al-Hâkimiyyah Al-Ilâhiyah* Ke *Al-Hâkimiyyah Al-Basyariyah*

DALAM membahas persoalan ini, Asymawi memulainya dari pembedaan pesan antara al-Qur'an periode Makkah dan Madinah, sebab pesan-pesan wahyu Ilahi itu senantiasa berhubungan dengan sejarah kenabian Muhammad Saw.[40] Karena situasi dan kondisi kedua kota suci umat Islam tempat Nabi Muhammad Saw. berdakwah itu berbeda-beda, begitu juga pesan-pesan yang dibawa al-Qur'an.[41] Al-Qur'an yang turun di Makkah merupakan periode dakwah.[42] Selama di Makkah, umat Islam berada dalam posisi lemah dan dalam situasi seperti itu, belum dibutuhkan Syariat untuk mengatur kehidupan sosial mereka. Yang dibutuhkan adalah prinsip-prinsip dasar syariat yang bersifat umum, terutama dalam masalah keimanan, sebagian ibadah seperti shalat dan zakat yang turun di Makkah, dan dibutuhkan si-

39 *Ibid.*, h. 127-128

40 Muhammad Izzat Darwazah, *Sîrah Rasûl: Suwarun Muqtabisatun min al-Qur'an al-Karîm*, (dua jilid) (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1400-H), h. 374-375; bahasan lengkap tentang tema-tema ini ada dalam karya Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Dustûr al-Qur'ani fi Syu'ûn al-Hayâh*, (Dâr al-Ihyâ'u al-Kutub al-'Arabiyyah, ttp)

41 Muhammad Izzat Darwazah, *Sirah Rasul (2)*, h. 372-373

42 Darwazah memberi sifat berbeda atas dua periode dakwah Muhammad. Periode Makkah disebut periode dakwah, sedangkan Madinah disebut periode *Daulah*. Muhammad Izzat Darwazah, *al-Qur'an wa al-Dhamân al-Ijtima'i*, (Beyrut: Maktabah al-'As}riyah, 1951), h. 12

kap kesabaran. Sebaliknya, di Madinah, umat Islam mulai kuat dan bahkan menjadi penguasa politik sehingga diperlukan sistem, aturan, dan rambu-rambu syariat terutama di bidang akhlak, sosial, politik, ekonomi, dan keluarga. Kedua unsur Islam ini saling berhubungan. Syariat qur'ani yang turun di Makkah bersifat prinsipil dan teoretis, sedangkan syariat qur'ani yang turun di Madinah sebagai perkembangan teknis dan praksis dari syariat qur'ani Makkah. Syariat yang bersifat prinsipil dijalankan dalam bentuk dakwah sesuai dengan kondisi di Makkah, sedangkan Syariat lainnya sesuai dengan kondisi Madinah.[43] Di Madinah inilah sistem pemerintahan diperlukan, dan Nabi Muhammad Saw. mendirikan pemerintahan yang dikenal pemerintahan atau Negara Madinah.

Akan tetapi, Asymawi tidak memandang berdirinya Negara Madinah itu sebagai sesuatu yang pasti dan final. Dia lantas menjabarkan bentuk-bentuk dan dinamika pemerintahan di dunia Islam dengan harapan umat Islam tidak sembarangan mengklaim sepihak bahwa pemerintahan yang ditawarkan kelompok tertentu sebagai pemerintahan Tuhan (*al-h̲âkimiyyah al-ilâhiyah)* sebagaimana diwacanakan oleh para pemikir Islamis. Intelektual Muslim kritis asal Mesir ini memulai pembahasannya tentang masalah ini dari analisis sosial historis tentang munculnya jargon *lâ h̲ukma illâ lillah* dan *al-h̲âkimiyyah lillâh,* serta berbagai istilah sejenis. Jargon itu bukanlah pernyataan Islam dan tidak pernah dikenal dalam al-Qur'an dan hadis. Jargon itu muncul di Mesir ketika Fir'aun mengklaim dirinya sebagai Tuhan sehingga semua perkataannya mencerminkan perkataan Tuhan. Di dunia Islam, jargon *lâ h̲ukma illâ lillah* dilontarkan pertama kali oleh kelompok Khawârij ketika menyikapi penerimaan Ali bin Thâlib terhadap *tah̲kîm* yang diajukan kelompok Mu'awiyah. Begitu juga Mu'awiyah melontarkan pernyataan yang mengarah pada kekuasaan (*al-h̲âkimiyyah lillâh*), yakni, "*al-ardhu lillâh..., wa ana khalîfah Allah*, maka apa yang saya ambil adalah milikku, dan apa yang saya berikan kepada manusia adalah keutamaan dariku." Begitu juga Abu Ja'far al-Mansur, penguasa kekhilahan Abbasiyah, mengklaim diri sebagai "*khalîfah Allah fi al-ardhi*".[44]

---

43 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Hashâd al-Aql*, h. 85-86

44 *Ibid.*, h. 62-73

Bahkan, istilah *al-hukmu* di dalam al-Qur'an, menurut Asymawi, tidak mempunyai makna yang mengarah pada politik, apalagi pembentukan negara atau pemerintahan khusus, misalnya pemerintahan Tuhan. Istilah *al-hukmu* mempunyai beberapa makna, di antaranya adalah ketetapan hukum di antara manusia (QS al-Nisa' [4]: 58), pemisahan dalam hal yang bersifat *khilafiyah* (QS al-Zumar [39]: 3), petunjuk dan hikmah (QS Yusuf [12]: 22, al-Syu'ara' [26]: 21, al-Jatsiyah [45]: 16, al-An'am [6]: 89). Ayat-ayat itu semua bermakna bijaksana (*al-hikmah*).[45] Sedangkan ayat-ayat yang biasa digunakan para islamis yakni QS al-Maidah [5], ayat 44, 45, 47 membicarakan ketentuan hukum Allah dalam posisinya sebagai *tasyri'*, bukan politik. Ayat-ayat itu turun karena sebab-sebab tertentu, yakni ketika kaum Yahudi merahasiakan hukum rajam bagi pezina yang ada di dalam Taurat, dan mereka tidak menjalankan hukum rajam yang merupakan ketentuan Tuhan itu. Jadi, sasaran ayat-ayat ini adalah Ahli Kitab, bukan umat Islam.[46] Jika penafsiran terhadap al-Qur'an itu dibawa ke konteks kelahirannya, konteks makro (Makkah dan Madinah) maupun mikro (*asbâb nuzûl*),[47] maka penafsiran terhadap ayat-ayat al-Maidah di atas akan selamat dari manipulasi dan *tahrîf* (penyimpangan).

Sebagai bentuk kritik terhadap gagasan yang tersimpan dalam jargon yang sangat terkenal di kalangan mereka, yakni *lâ hukma illâ lillâh* atau *al-hâkimiyyah lillâh*, yang selama ini dibawa ke ranah politik, Asymawi pun membahas perkembangan dan dinamika pemerintahan dalam Islam dengan berpijak pada pembedaan Islam periode Makkah dan Madinah. Islam periode Makkah yang masih berbicara tentang agama (tauhid dan argumen keberadaan-Nya) merupakan pengantar bagi pemerintahan Tuhan yang akan berdiri di Madinah karena umat Islam dididik untuk benar-benar beriman kepada Allah dan sangat bergantung pada hubungan mereka dengan kekuasaan-Nya. Secara

---

45 *Ibid.*, h. 78-79

46 *Ibid.*, h. 85-87

47 Istilah konteks Makro dan Mikro meminjam istilah Abdullah Saeed. Lihat *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Erfan Nurtawab (Bandung:Mizan, 2016).

mendasar, bentuk pemerintahan dalam dunia Islam menurut Asymawi ada empat:[48]

Pertama, pemerintahan Allah (*hukûmah Allah*). Hakim atau penguasa yang mempunyai otoritas mutlak dan satu-satunya bagi manusia dalam pemerintahan model ini adalah Allah, baik yang bersifat langsung yakni menetapkan undang-undang, maupun tidak langsung misalnya yakni melalui pernyataan "kalian diperintahkan", baik melalui wahyu maupun hadis Nabi. Karena yang mutlak berkuasa adalah Allah, maka penguasa di muka bumi ini harus tunduk pada kehendak Allah dan seorang penguasa hendaknya tidak melepaskan diri dari wahyu-Nya. Nabi Muhammad Saw. yang menjadi perantara dan wakil Allah di muka bumi ini merupakan pelaksana perintah-Nya, sehingga pemerintahan Allah juga disebut sebagai pemerintahan Nabi.[49] Kendati demikian, Nabi senantiasa tunduk secara mutlak pada kehendak Allah. Umat Islam diminta tunduk kepada Nabi Muhammad Saw. sehingga taat kepada Nabi dinilai sama dengan taat kepada Allah, dan begitu juga sebaliknya: bermaksiat kepada Nabi sama dengan bermaksiat kepada Allah (QS Ali Imran [3]: 32, dan 132; al-Nisa' [4]: 59, 80, dan 115; al-Anfal [8]: 24; al-Fath [48]:10).

Pemerintahan Allah mempunyai beberapa prinsip yang membedakannya dengan bentuk pemerintahan lain. *Pertama,* otoritas Tuhan yang wewenang-Nya diberikan kepada penguasa yang diwakili Nabi, dan masyarakat sama sekali tidak diberi wewenang kecuali harus beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. *Kedua*, pemerintahan ini berpijak pada penerimaan semua pihak yang ada di dalamnya dan menggunakan asas musyawarah, bukan didasarkan pada seorang diktator atau hukum semata. *Ketiga*, musyawarah dalam pemerintahan ini merupakan suatu keputusan yang sebenarnya disukai Nabi, tetapi tidak menjadi keharusan baginya, karena dia sendiri dipandu oleh petunjuk Allah. *Keempat*, hak-hak penguasa dalam pemerintahan Tuhan ada pada Nabi, dan sama sekali tidak akan pindah tangan ke orang lain, baik melalui pemilihan maupun warisan.[50]

---

48 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Hashâd al-Aqli*, h. 55-58; lihat juga, Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ushûl al-Syarî'ah,* h. 183-186; Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Jauhar Islam*, h. 69-79

49 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah,* h. 150-158

50 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ushûl al-Syarî'ah,* h. 187-198

Kedua, pemerintahan agama (*al-hukûmah al-dîniyah*). Pemerintahan Allah, menurut Asymawi, berjalan selama Nabi Muhammad Saw. masih hidup. Begitu Nabi Muhammad Saw. wafat, bentuk pemerintahan selanjutnya berubah menjadi pemerintahan agama.[51] Pemerintahan agama adalah suatu bentuk pemerintahan di mana sistem hukum, undang-undang, dan etika yang diterapkan di dalamnya senantiasa dikaitkan dengan akidah keagamaan. Hakim dalam pemerintahan agama adalah manusia secara individual, di mana otoritas kekuasaannya disandarkan pada masyarakat yang diperintah, bukan dari Allah. Posisi agama dalam pemerintahan agama terpisah dari pihak penguasanya. Hal ini berbeda dengan posisinya dalam pemerintahan Allah. Dalam pemerintahan Allah, Nabi Muhammad Saw. yang merupakan wakil Allah, berposisi sebagai pendakwah dan sebagai manifestasi agama itu sendiri sehingga agama menyatu dengan dirinya. [52]

Pemerintahan agama memiliki ciri-ciri tertentu yang berbeda dengan pemerintahan yang ada sekarang ini. Jika pemerintahan yang berkembang di dunia saat ini didasarkan pada dua hal, yakni adanya wilayah geografis tertentu dan masyarakat tertentu, pemerintahan agama adalah pemerintahan masyarakat Allah, dan masyarakat Allah adalah masyarakat terbuka yang tidak dibatasi oleh wilayah tertentu, etnis tertentu, kabilah tertentu, atau dan nasionalisme tertentu. Pemerintahan agama merupakan pemerintahan yang meliputi seluruh manusia, kapan dan di mana pun berada karena semua manusia adalah makhluk Allah. Dalam pemerintahan agama, beberapa hal yang berkaitan dengan penguasanya selalu dikaitkan dengan agama dan disandarkan kepada Allah, misalnya perkataan sang penguasa disebut "perkataan Allah" dan apa yang dilakukan oleh penguasa selalu disebut "perbuatan Allah", sehingga orang lain tidak boleh menentang perkataan dan keputusannya. Jika tidak, dia akan dituduh keluar dari agama. Sejalan dengan itu, muncul sebutan "masyarakat Allah, tentara Allah, bumi Allah, *Baitullah*, *khalifatullah*" dan sebagainya.

Ketiga, pemerintahan ʻ*unshûriyah.* Jika unsur-unsur pemerintahan agama itu tidak ada, bentuk pemerintahan itu, menurut Asymawi,

51 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah,* h. 44
52 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Hashâd al-Aqli*, h. 60-62

disebut pemerintahan ‘*unshûriyah* (atau *qaumiyyah*) yakni, suatu sistem pemerintahan yang memandang manusia secara setara (QS al-Hujurat [49]:49), bukan karena status keagamaannya, etnis Arab atau non-Arab, warna kulit dan lain sebagainya. Islam hadir justru untuk membuat mereka setara. Konsep seperti ini, menurut Asymawi, dimulai pada zaman *Khulafâ'u al-Râsyidin* terutama sejak Umar bin Khattab. Akan tetapi, pasca *Khulafâ'u al-Râsyidin* itu, yang dimulai pada masa kekuasaan Mu'awiyah dan seterusnya, kondisi berubah. Kekuasaan mulai diwariskan sehingga fanatisme etnis tertentu begitu dominan dan pada akhirnya memunculkan nasionalisme sempit yang didasarkan pada etnis. Muncullah istilah Kekhilafahan Umayyah, Abbasiyah, Fatimiyah dan berakhir pada Usmaniyah pada 1924.[53]

Jadi, bentuk pemerintahan ‘*unshuriyah* berbeda-beda, baik dari segi pemilihan pemimpinnya maupun bentuk kepemimpinannya. Pada masa pemerintahan *khilâfah al-râsyidah*, para pemimpinnya yang disebut *Khulafâ'u al-Râsyidin* dipilih berdasarkan baiat dan musyawarah mufakat. Akan tetapi, sejak pemerintahan berada di tangan Mua'wiyah, para pemimpinnya diangkat melalui pewarisan. Mu'awiyah menunjuk anaknya sebagai penggantinya. Pada periode Mu'awiyah juga, teks agama digunakan sebagai justifikasi posisinya dan hal itu berjalan terus-menerus walaupun penguasanya silih berganti, baik Bani Umayyah maupun Bani Abbasiyah. Pergeserannya hanya pada penguatan terhadap posisi masyarakat. Jika periode sebelumnya pemimpin berkuasa penuh, maka pada masa belakangan, masyarakat mulai diberi peluang untuk terlibat dalam pemerintahan.[54]

Keempat, setelah itu muncul pemerintahan *madaniyah (al-hukûmah al-madaniyah)*, yakni pemerintahan yang bukan pemerintahan agama, juga tidak didasarkan pada agama, baik dalam membangun pemerintahannya maupun dalam berhadapan dengan musuhnya, kendati pemerintahan ini biasanya mendapat pengaruh dari nilai dan hukum agama. Pemerintahan ini didasarkan pada unsur-unsur tertentu yang menjadi ciri khas pemerintahan modern, yakni adanya

53 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Hashâd al-Aqli*, h. 62-65; ulasan terperinci ihwal khilâfah Islâmiyah ada dalam karya Asymawi *al-Khilâfah al-Islâmiyah*, (Libanon-Beirut: al-Intisyâr al-'Arabi, 2004).

54 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Hashâd al-Aqli*, h. 65-72

wilayah geografis tertentu, masyarakat tertentu, sistem tertentu, dan pemilihan pemimpinnya didasarkan pada masyarakat.[55] Tujuan utama pemerintahan *madaniyah* adalah menjaga wilayah kekuasaannya, memelihara kemaslahatan masyarakat yang beragam dari segi agama, etnis, bahasa, dan asal usulnya.

Pemerintahan seperti ini di satu sisi dapat mengganti posisi agama dalam hal menyatukan manusia dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Pemerintahan seperti ini yang oleh Asymawi dinilai sebagai sistem politik yang paling bagus di dunia Islam setelah pemerintahan Tuhan;[56] yang oleh Barat disebut pemerintahan sekuler[57] dan justru menjadi musuh bebuyutan para aktivis gerakan Islam politik (Islamis) yang menyebutnya sebagai pemerintahan manusia (*al-hukûmah al-basyariyah*) dan diberi label *thâghût*.

Sejalan dengan dinamika pemerintahan dalam Islam itu, Asymawi menilai Islam tidak pernah memberikan ketentuan atau bentuk khusus tentang pemerintahan atau negara. Masalah itu masuk ke dalam kategori *ijtihadiyah* yang bentuknya diserahkan pada hasil ijtihad manusia, sesuai dengan kebutuhan masyarakat pada masing-masing ruang dan waktu. Selama pemerintahan (Negara) memberi kesempatan bagi umat Islam untuk menjalankan keyakinan dan ibadah keagamaannya, selama itu pula ia dapat diterima.

Dari *Jihâd fi Sabîlillah* ke *Al-Ra<u>h</u>mah Al-Ilâhiyah*

KARENA pemerintahan dalam Islam berdiri sejak Nabi Muhammad Saw. hijrah ke Madinah, beberapa syariat yang memang diperlukan dalam suatu pemerintahan juga dibahas di Madinah. Pembahasan Syariat Islam di Madinah cukup beragam dan berkembang sesuai dengan keragaman masyarakat dan perkembangan peristiwa yang mengiringinya seperti politik, ekonomi, hukum, jihâd, dan sosial yang meliputi jaminan sosial, kebebasan, persaudaraan dan persamaan,

55 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Al-Khilâfah al-Islâmiyah*, h. 44
56 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Jauhar Islâm*, h. 75
57 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Hashâd al-Aqli*, h. 72-75

berkeluarga, dan prinsip-prinsip sosial yang bersifat umum; berkaitan dengan individu seperti akhlak dan sifat-sifat pribadi. Akan tetapi, sesuai tema utama tulisan ini, hanya tema jihâd yang akan dilansir dalam bahasan ini. [58]

Jihâd mempunyai konotasi makna yang berbeda-beda di mata orang. Bagi orang Islam yang berpikir eksklusif dan fanatik berlebihan seperti yang dilakukan kelompok Khawârij klasik, Khawârijî-Wahhâbî dan islamis, istilah jihâd itu bermakna perang suci yang diwajibkan pada umat Islam, sejak dulu hingga sekarang, dan gugur dalam jihâd dipandang secara teologis sebagai mati syahid yang kelak disediakan surga di sisi Allah. Sebaliknya, bagi orang-orang non-Muslim, terutama dari Barat, istilah *jihâd* berkonotasi negatif karena dimaknai sebagai ayat-ayat pedang yang melahirkan terorisme. Kedua pemahaman yang berbeda secara diametral itu perlu diluruskan agar tidak menjerumuskan Islam dan umat Islam ke jurang kehancuran, karena istilah jihâd itu sendiri mengalami perkembangan makna sesuai dengan kondisi turunnya al-Qur'an dan perkembangan zaman.[59]

Asymawi berpendapat bahwa ada beberapa ayat makkiyah yang membahas konsep jihâd di Makkah yakni (QS Luqman [31]: 15, al-Ankabut [29]: 69 dan al-Furqan [25]: 52).[60] Akan tetapi, ayat al-Qur'an yang mempunyai semangat *jihâd* itu dinilai hanya sebagai gambaran tentang prinsip-prinsip membela diri bagi umat Islam dalam menghadapi kezaliman musuh dan tidak boleh melakukan serangan terhadap musuh. Sabar dan memberi maaf dengan cara yang baik dalam membela diri dinilai lebih baik daripada membalas musuh dengan peperangan (QS al-Syura [42]: 39-43).[61] Banyak sekali al-Qur'an ayat makkiyah yang mendorong umat Islam agar bersabar, membela diri dengan cara yang baik, sembari diberi hiburan oleh Allah bahwa

---

58 Pembahasan tema *jihâd* yang menjadi salah satu ciri tema Islam di Madinah dan acap dikaitkan dengan absahnya dilakukan kekerasan atas nama agama dan Tuhan ini tentu tidak berdiri sendiri. Menurut Darwazah, pembahasan *jihâd* selalu berhubungan dengan peristiwa sejarah kenabian Muhammad Saw., baik di Makkah maupun di Madinah. Muhammad Izzat Darwazah, *Sîrah Rasûl*, Jilid 2, h. 374-375; bahasan lengkap tentang tema-tema ini tertuang dalam karyanya, *Al-Dustûr al-Qur'ani fi Syu'ûn al-Hayah*, (Dâr al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt.), h. 224-291.

59 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islâm al-Siyâsî*, h. 175.

60 *Ibid.*, h. 175-180.

61 *Ibid.*, h. 180-181.

mereka akan diberi pertolongan. Jika ada seseorang atau kelompok yang berani melawan siksaan dan kezaliman musuh, itu pun bersifat personal.[62] Prinsip jihâd yang ada di Makkah ini sesuai dengan kondisi yang berkembang di sana, ketika umat Islam berada dalam posisi lemah baik dari segi jumlah maupun kekuatan.

Sebaliknya, al-Qur'an ayat madaniyah mensyiarkan, mengajak, dan membicarakan peristiwa-peristiwa jihâd. Hampir separuh al-Qur'an ayat madaniyah, menurut Izzat Darwazah, bertemakan jihâd,[63] sehingga dia memberikan porsi bahasan yang besar terhadap tema *jihâd*. Itu tidak lain karena selama di Madinah, Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam berada dalam posisi kuat, baik dari segi jumlah maupun kualitas. Islam mulai bersuara lantang, sehingga umat Islam tidak akan berdiam diri ketika ada serangan, fitnah, siksaan, dan tindakan kezaliman yang ditujukan kepada mereka. Di sisi lain, musuh-musuh yang ada di Madinah semakin banyak, baik musuh dari dalam seperti kaum munafik, maupun musuh dari luar seperti kaum Yahudi dan Nasrani. Dengan kondisi seperti itu, al-Qur'an memberi pilihan berbeda kepada Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam. Di antara pilihan itu adalah:

Pertama, Tuhan memerintahkan umat Islam yang diperangi atau dizalimi untuk membela diri (QS al-Hajj [22]: 38-41). *Kedua*, memerangi orang-orang musyrik yang menabuh genderang permusuhan dan melakukan kezaliman kepada umat Islam hingga permusuhan dan kezaliman itu berakhir, dakwah Islam berjalan bebas, dan Islam menjadi agama manusia secara keseluruhan (QS al-Baqarah [2]: 193). Kendati demikian, jihâd tidak boleh bertujuan untuk memaksa orang lain masuk Islam. Al-Qur'an melarang digunakannya paksaan dalam beragama (QS Al-Baqarah [2]: 256). Jihâd harus mengajak umat manusia ke jalan Allah dengan cara *h̲ikmah*, *mau'izhah h̲asanah* dan berdebat dengan cara yang baik (QS al-Nahl [16]: 125). Sebab, tugas Nabi Muhammad Saw. hanya menyampaikan pesan Ilahi yang berfungsi memberi petunjuk, bukan sebagai pemberi petunjuk itu sendiri (QS Yunus [10]: 108).[64]

---

62 Muhammad Izzat Darwazah, *Sîrah Rasûl*, Jilid 2, h. 269-270.

63 *Ibid.*, h. 226 dan 273.

64 *Ibid.*, h. 277-278; Muhammad Izzat Darwazah, *al-Dustûr al-Qur'ani*, h. 239-245.

Ketiga, dilarang memerangi orang-orang non-Muslim yang berdamai dan mengadakan perjanjian damai dengan umat Islam. Umat Islam diperintah menghormati perjanjian damai yang mereka juga menghormatinya, diperintah memerangi orang-orang yang memerangi agama Islam, diperintah memerangi orang-orang yang tidak mengharamkan sesuatu yang diharamkan Allah dan Rasul-Nya, orang-orang yang tidak beragama dengan agama yang benar, tidak beriman kepada Allah dan Hari Akhir, dan diimbau berbuat baik dan adil kepada orang-orang yang berbuat baik dan tidak memerangi umat Islam sebagaimana firman Allah (QS al-Nisa' [4]: 90, al-Taubah [9]: 4, 7-13, 29, dan al-Mumtahanah [60]: 8-9)."

Penting dicatat, ayat-ayat al-Qur'an madaniyah sebagaimana dilansir di atas sebenarnya turun dalam fase Madinah yang berbeda-beda: ada yang turun di awal, di tengah dan ada yang turun pada fase akhir. Dari segi semangat, masing-masing saling terkait, sehingga bisa dikatakan ayat-ayat itu menjadi prinsip dasar atau batasan-batasan hukum dalam berjihâd.[65] Jadi, tidak sekadar berjihâd, tetapi berjihâd dalam batasan-batasan Syariat.

Sejalan dengan itu, jihâd dalam al-Qur'an menurut Asymawi mengalami perkembangan makna. Dari segi bahasa, jihâd bermakna berusaha secara sungguh-sungguh untuk mencapai sesuatu. Pada fase Makkah awal (610-622 M), istilah *jihâd* masih bermakna *jihâd al-nafsi* di jalan agama yang benar, dan bersikap sabar dalam menghadapi permusuhan dan siksaan orang-orang kafir (QS al-Ankabut [29]: 69), termasuk tekanan dari kedua orangtua mereka yang memaksanya murtad. Tentu saja menolak paksaan kedua orangtuanya dengan cara yang baik (QS al-Luqman [31]: 15). *Jihâd al-nafsi* sesuai kondisi Makkah di mana umat Islam berada dalam kondisi lemah.

Setelah umat Islam hijrah ke Madinah, dan harta kekayaan mereka ditinggal di Makkah, baru istilah *jihâd* berkembang menjadi *jihâd* materi (*jihâd al-mâl*) (QS al-Hujurat [49]: 15). Jihâd materi sangat penting untuk membantu orang-orang Islam yang tidak mempunyai harta sama sekali. Sejak itu, jihâd mengambil dua bentuk: *jihâd al-nafsi* dan *jihâd al-mâl* (QS al-Taubah [9]: 41). Setelah umat Islam

65 Muhammad Izzat Darwazah, *Sîrah Rasûl*, Jilid 2, h. 270-272.

berada dalam posisi kuat di Madinah, dan musuh-musuh masih saja menyerang mereka, baik musuh yang berasal dari Makkah maupun dari Madinah, maka Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam diizinkan membela diri dan melawan serangan mereka (QS al-Baqarah [2]: 190-195). Istilah *jihâd* di sini berkembang lagi menjadi berperang melawan musuh dengan tujuan membela diri,[66] terutama membela pihak yang dizalimi.[67]

Bahkan, al-Qur'an memberi semangat dan motivasi yang luar biasa agar mereka tidak gentar dalam menghadapi musuh-musuhnya dengan menyebut umat Islam yang gugur dalam peperangan sebagai mati syahid. Malahan, al-Qur'an menyebut mereka sebenarnya belum mati. Mereka masih hidup (QS al-Baqarah [2]: 154-157). Maksudnya, semangat jihâd-nya jangan sampai disia-siakan sehingga semangat jihâd fisik mulai muncul dan menggelora tanpa sedikit pun dirundung rasa takut mati. Bersamaan dengan itu, karena umat Islam membutuhkan banyak biaya dalam peperangan menghadapi musuh-musuh yang semakin banyak dan gencar menyerang umat Islam, jihâd mulai ditekankan pada jihâd materi (*jihâd al-mâl*), bahkan diwajibkan (QS al-Baqarah [2]: 261-274).[68]

Demikianlah perkembangan makna jihâd, dari jihâd jiwa (*jihâd al-nafsi*), jihâd harta (*jihâd al-mâl*) hingga jihâd dalam peperangan (*jihâd al-harbi*). *Jihâd al-harbi* diizinkan sebatas membela diri dan menghapus kezaliman, tidak boleh memaksa orang lain masuk Islam. Kaum Yahudi yang diperangi hanya mereka yang berkhianat pada perjanjian Madinah (*mîtsâq al-Madinah*), seperti Bani Nadir, Bani Qainuqa' dan Bani Quraidhah. Sedang orang-orang musyrik di Makkah diperangi karena mereka syirik, dan syirik itu najis. Sesuatu yang najis tidak boleh berada di Masjid al-Haram yang suci. Setelah umat Islam menang, Nabi menyatakan, kita sudah selesai dalam jihâd kecil dan sekarang menuju jihâd besar. Jihâd kecil dibatasi situasi dan kondisi; sebaliknya, *jihâd* besar tidak dibatasi situasi dan kondisi. Jadi, hukum yang kekal dalam konteks jihâd adalah jihâd akbar yakni, *jihâd al-nafsi*.[69]

---

66 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islâm al-Siyâsî*, h. 175.
67 Muhammad Izzat Darwazah, *Sîrah Rasûl*, Jilid 2, h. 281-286.
68 *Ibid.*, h. 286-288.
69 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islâm al-Siyâsî*, h. 192, 199-202.

Sejalan dengan konsepnya tentang jihâd, Asymawi lantas menawarkan konsep rahmat sebagai pesan asasi Islam imani yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. Asymawi berpendapat bahwa Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. yang disebutnya sebagai Islam imani merupakan Syariat rahmah. Di dalam al-Qur'an ada banyak ayat yang menunjukkan ajaran tentang rahmat seperti dalam kalimat *basmalah:* "*bismillâhi al-Ra<u>h</u>mâni al-Ra<u>h</u>îm*". Tuhan Maharahman dan Rahim. Rahman bersifat umum meliputi semua umat manusia, sedangkan rahim bersifat khusus bagi umat yang menjalankan Syariat. Nabi Muhammad bersabda, "saya adalah nabi *rahmah*." Pembedaan ini penting agar penerapan Syariat Islam membawa *rahmah* bagi manusia,[70] bukan malah membawa sengsara dan perpecahan bagi umat manusia. Di dalam menerapkan hukuman seberat *qishâsh* pun, al-Qur'an meminta untuk menerapkan *rahmah* (QS al-Baqarah [2]:178).[71]

Asymawi menilai kelompok-kelompok gerakan Islam yang selama ini keras menyuarakan diterapkannya Syariat Islam, bahkan melalui *jihâd fi sabîlillah* andaikata seruan melalui lisan dan wacana tidak tercapai, sebenarnya tidak menerapkan Syariat Islam yang membawa rahmat sebagaimana diajarkan Islam imani, melainkan menerapkan hukum Syariat yang merupakan kreasi para fukaha pada zamannya yang membolehkan menggunakan tindak kekerasan sebagai satu pilihan.[72] Di sinilah nilai pentingnya membedakan antara syariat *ilahi* dan syariat *basyari*, baik secara teoretis mapun praktis. Karena Syariat ilâhî merupakan Syariat *rahmah*, maka penerapannya harus bertolak pada prinsip yang tepat, yakni mendahulukan pemantapan iman

---

70 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Jauhar al-Islâm*, h. 21

71 *Ibid.*, h. 20-21

72 Istilah *syariat* (*syari'ah*) sudah ada di dalam Taurat, Talmud dan Injil, sebelum kehadiran al-Qur'an. Di al-Qur'an ada empat ayat yang memuat istilah Syariat, dengan kategori: tiga ayat makkiyah (QS al-Jatsiyah [45]:18, al-Syura [42]: 13 dan 21), dan satu ayat madaniyah (QS al-Maidah [5]: 48). Keempat ayat itu mencerminkan visi pluralitas Syariat menurut al-Qur'an. Dalam tradisi Islam, istilah syariat mengalami perkembangan makna: (1) Syariat bermakna sebagai metode Islami. (2) Setiap hukum agama, yakni setiap sesuatu yang datang dari al-Qur'an seperti metode agama, aturan ibadah, hukuman balasan dan muamalah. (3) Setiap hukum agama yang datang dari al-Qur'an, aturan ibadah, hukuman balasan, dan muamalat, juga yang ada di dalam hadis Nabi, pendapat para fukaha, tafsir para mufasir, dan syarah para ulama. Jadi, syariat digunakan tidak lagi dalam makna aslinya, melainkan sudah mengalami berbagai pemahaman, terutama pemahaman para fukaha. Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ushûl al-Syarî'ah*, h. 46-64

daripada penerapannya. Karena seseorang tidak akan berzina kecuali ketika berzina dia masih beriman. Iman inilah yang menjadi ajaran substansi Islam, menurut Asymawi, yang sejatinya diterapkan ke dalam kehidupan nyata.[73] Jika kita menjadikan iman sebagai dimensi substansi dari Islam-imani yang dibawa Nabi Muhammad Saw., pelaksanaannya dalam kehidupan nyata harus bersifat *rahmah* sehingga membawa *rahmat li al-'âlamîn*.

73 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Jauhar al-Islâm*, h. 26

Bagan Islam Substantif Said al-Asymawi

- Islam Substantif Asymawi
  - Menalar Islam
    - Metode
      - Metode Berpikir
        - Teknologis-Humanis
      - Metode Tafsir
        - Rasional-Pluralis
    - Nalar Islam
      - 1 Islam
        - Imani
      - 2 Iman
        - Allah
      - 3 Ihsan
        - Manusiawi
  - *Rububiyah-al-Hakimiyah*
    - Pernah Ada: *al-Hakimiyah al-Ilahiyah*
      - Diwakilkan pada Nabi Muhammad
        - Hanya Ada pada Masa Nabi Hidup
    - Kenyataannya: *al-Hakimiyah al-Basyariyah*
      - Bentuk Pemerintahan Dinamis
        - Bentuk Pemerintahan Apa Saja
  - *Jihad fi Sabilillah*
    - Tujuan
      - Membela Manusia
    - Cara
      - *Rahmah*

ISLAM UNIVERSAL MUHAMMAD ABÛ AL-QÂSIM HÂJ HAMMAD

SEBAGAIMANA di India-Pakistan dan Mesir, gerakan islamisme juga muncul di Sudan yang direpresentasikan oleh Presiden Numeiri. Di Sudan, muncul gerakan Islam kritis yang menghendaki Islam tidak dikooptasi dan dijadikan alat politik oleh Negara yang dipimpin oleh Mahmud Muhammad Thaha. Tokoh Sufi asal Sudan ini menawarkan gagasan Pesan-Kedua Islam (*risâlah tsâniyah*) yang terkenal dengan teori evolusinya melalui pemaknaan baru terhadap teori nasikh dan mansukh dalam al-Qur'an. Gagasan teori evolusinya yang tertuang dalam kumpulan bukunya, *nahwa masyrû'i mustaqbalay fî al-Islâm*[74] mengantarkan dirinya ke tiang gantungan. Gagasan evolusinya dilanjutkan oleh murid setianya, bernama Abdullah Ahmed al-Na'im yang banyak menerjemahkan gagasan evolusi syariat gurunya ke dalam kajian seputar syariat dan HAM.[75]

Gagasan yang sama-sama mengusung "Pesan-Kedua Islam" juga muncul di era modern ini yang juga ditokohi oleh pemikir asal Sudan bernama Muhammad Abû al-Qâsim Hâj Hammad (1942-2004 M). Jika Thaha menggunakan istilah "Pesan-Kedua Islam" (*risâlah al-tsâniyah Islâm*), Hâj Hammad menggunakan istilah "universalisme Islam tahap kedua" (*al-'âlamiyah al-islâmiyah al-tsâniyah*). Dia menjadi pemimpin lembaga ilmiah yang sangat terkenal bernama *al-Ma'had al-'Âlami li al-Fikr al-Islâmi* yang sekaligus menjadi wadah dalam mendakwahkan gagasan keislamannya.

Nalar Islam Hâj Hammad

HÂJ HAMMAD aktif menuangkan gagasannya melalui berbagai tulisan terutama di bidang studi al-Qur'an. Dia menulis beberapa buku penting.[76] Dari sekian bukunya, yang menjadi sumber primer

74 Mahmud Muhammad Thaha, *Nahwa Masyrû'i Mustaqbalay fî al-Islâm: Tsalâtsah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahîd*, cet.ke-2 (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafî al-'Arabî, dan Kuwait: Dâr al-Qirthâs, 2007).

75 Abdullah Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2001)

76 Karya-karya Muhammad Abû al-Qâsim Hâj Hammad: (1) *al-Hâkimiyyah*, (Libanon-Beyrut:Dâr al-Sâqî, 2010); (2) *al-'Alamiyah al-Islâmiyah al-Tsâniyah*, cet. ke-3 (Libanon-

tulisan ini adalah *al-'Âlamiyah al-Islâmiyah al-Tsâniyah, Manhajiyyah al-Qur'an al-Ma'rifiyyah,* dan *al-Hâkimiyyah.* Ketiga buku ini menjadi representasi nalar Islam Hâj Hammad, dan ketiganya saling berhubungan. Buku pertama merupakan tawarannya yang bersifat filosofis tentang Islam universal tahap kedua yang menawarkan dialektika Tuhan, alam, dan manusia; buku kedua membahas tentang metodologi epistemologi qur'ani; dan buku ketiga membahas tentang *al-hâkimiyyah* dalam al-Qur'an.

Hâj Hammad menggunakan dua metode dalam memahami Islam yakni, metodologi epistemologi qur'ani (*manhajiyyah al-Qur'an al-ma'rifiyyah*) dan filsafat.[77] Kedua metode yang dia gunakan dalam menawarkan gagasan Islam universal tahap kedua itu diambil dari surat al-'Alaq. Menurut Hâj Hammad, di dalam surat al-'Alaq, Allah meminta kepada Rasul untuk membaca dua hal. Yang pertama pada ayat 1-2. Dua ayat ini berhubungan dengan pembacaan tentang bagaimana memahami kekuasaan Allah yang bersifat mutlak di alam ini, dan tujuan penciptaan-Nya melalui pemahaman terhadap kondisi berproses (*sayrûrah*) dan kondisi menjadi (*shayrûrah*) dari sejarah perkembangan umat manusia, yakni dari segumpal darah (*'alaq*) hingga keberadaannya sebagai makhluk berakal dan berkesadaran. Pembacaan yang kedua tersimpul dalam surat al-'Alaq: 3-4. Pembacaan kedua ini melalui kemampuan manusia yang diberikan oleh Allah, sehingga manusia mampu menyingkap rahasia yang ada di alam objektif (nyata) dan yang terdapat di dalam alam kehendak.

Pembacaan pertama berkaitan dengan kekuasaan Allah, sedangkan pembacaan kedua didasarkan pada ilmu positivistik. Keduanya saling berhubungan. Pembacaan pertama tidak akan mungkin terjadi tanpa pembacaan kedua. Untuk mengetahui kekuasaan Allah sebagaimana disinggung di dalam al-Qur'an, tidak akan mungkin

---

Beyrut: Dâr al-Sâqî, 2012); (3) *Tasyrî'atul al-'Â'ilah fi al-Islâm*, (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqî, 2011); (4) *al-Qur'an wa al-Mutaghayyirah al-Ijtimâ'iyah wa al-Târîkhiyyah*, (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqî, 2011); (5) *Hurriyah al-Insân fi al-Islâm*, (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqî, 2012); (6) *Manhajiyyah al-Qur'an al-Ma'rifiyyah*, (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqî, 2013)

77 Pembahasan lengkap tentang metodologi epistemologi Qur'ani Haj Hammad dapat dilihat pada karyanya *Manhajiyyah al-Qur'an al-Ma'rifiyyah*, (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqî, 2013), h. 145-146; begitu juga metode filosofisnya dapat dilihat dalam karyanya *Al-'Alamiyah al-Islâmiyah al-Tsâniyah*, cet. ke-3 (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqî, 2012) dan *al-Hâkimiyyah*, h. 30

dilakukan tanpa bantuan ilmu biologi, geologi, fisika, arkeologi, dan ilmu-ilmu lainnya yang menjadi bagian pembacaan kedua. Menurut Hâj Hammad, penggabungan dua pembacaan itu didasarkan pada adanya keterkaitan antara al-Qur'an yang memuat perhatian terhadap eksistensi dan gerakan kosmik (alam). Kedua pembacaan itu bersumber pada dua hal yang berbeda sesuai esensinya masing-masing: al-Qur'an dan alam. Al-Qur'an mengafirmasi sesuatu yang ada di dalam kosmik (alam), dan begitu juga kosmik (alam) mengafirmasi sesuatu yang ada di dalam al-Qur'an (QS al-Hijr [15]: 87).[78]

Dengan kedua pendekatan itu, Hâj Hammad memahami Islam dengan menyinggung beberapa istilah kunci yang terdapat di dalam al-Qur'an yakni, *al-dîn, fitrah*, dan Islam. *Al-dîn* adalah fitrah (QS al-Rum [30]: 30). Ayat ini menuntut manusia untuk ikhlas dalam beragama, dan keikhlasan itu harus berasal dari dirinya sendiri. Keikhlasan itu tidak akan lahir dari dirinya sendiri secara spontan jika terjadi pertentangan antara agama dan fitrah. Jika terjadi pertentangan, itu berarti agama merupakan sebuah taklif bagi manusia, sesuatu yang lahir dari luar dirinya, yang mungkin tidak sesuai dengan fitrah, tetapi fitrah terpaksa menerimanya. Fitrah adalah agama itu sendiri, sehingga beragama (*al-tadayyun*) merupakan bentuk apresiasi atau respons positif dari fitrah itu sendiri.[79]

Sementara itu, Islam dalam pengertian terbatas menurut Hâj Hammad adalah sebagaimana disinggung dalam al-Qur'an:

> *"Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barang siapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sungguh Allah sangat cepat hisab-Nya. Kemudian jika mereka mendebat kamu (tentang kebenaran Islam), maka katakanlah: "Aku menyerahkan diriku kepada Allah dan (demikian pula) orang-orang yang mengikutiku." Dan katakanlah kepada orang-orang yang telah diberi*

---

78 Muhammad Abû al-Qâsim Hâj Hammad, *Manhajiyyah al-Qur'an al-Ma'rifiyyah*, h. 145-153

79 Hâj Hammad, *Tasyrî'âtul 'A'ilah fi al-Islam*, h. 51-56

Al-Kitab dan kepada orang-orang yang ummi*: "Apakah kamu (mau) masuk Islam." Jika mereka masuk Islam, sungguh mereka telah mendapat petunjuk, dan jika mereka berpaling, maka kewajiban kamu hanyalah menyampaikan (ayat-ayat Allah). Dan Allah Maha Melihat akan hamba-hamba-Nya."* (QS Ali Imran [3]: 19-20 dan 85).

Islam adalah sebuah petunjuk dan agama yang benar (*al-hudâ wa dîn al-ẖaqq*) yang akan dimenangkan atas semua agama yang ada di dunia ini sebagaimana disinggung dalam al-Qur'an (QS al-Taubah [9]: 32-33, al-Fath [48]: 28, dan al-Shaf [61]: 9). [80]

Dengan agama ini, hubungan Allah dengan makhluk-Nya bukan hubungan yang bersifat sia-sia, melainkan hubungan yang memiliki tujuan tertentu, yakni mengarahkan dan menaikkan derajat manusia menuju kebenaran mutlak, tentu saja atas petunjuk Ilahi melalui diutusnya kenabian terakhir yakni Nabi Muhammad Saw. dan diturunkannya al-Qur'an sebagai panduan petunjuknya. Namun, tidak berarti Tuhan mengabaikan otonomi atau kebebasan manusia sehingga manusia selamanya bersifat fatalistik. Justru di sinilah kebebasan manusia diberikan sepenuhnya karena Tuhan mengambil bentuk hubungan "gaib" dengan manusia dan alam dengan menjadikan al-Qur'an sebagai pijakannya. Sebab, al-Qur'an bisa menjadi referensi yang bersifat kosmologis yang sejalan dengan realitas objektif alam dan gerakannya.[81]

Sejalan dengan itu, Hâj Hammad menawarkan gagasan "universalisme Islam tahap kedua" (*al-'âlamiyyah al-islâmiyyah al-tsâniyah*) yang melibatkan dialektika tiga eksistensi tadi: Yang *Gaib* (Tuhan), alam, dan manusia. Dialektika ketiga eksistensi itu memusat kepada Tuhan sebagai Yang Gaib. Tuhan memberikan hukum pada alam yang selama ini dikenal dengan istilah *sunnatullah*; begitu juga kepada manusia sebagaimana tersimpan di dalam al-Qur'an. Manusia pun bisa menjadi wakil Tuhan dalam mengatur alam. Sejalan dengan dialektika tiga eksistensi itu, sejarah umat manusia menurut Hâj Hammad mengalami tiga fase: *pertama, 'â'ilah*, yakni fase Nabi Adam dan kelu-

80 Hâj Hammad, *al-Qur'an wa al-Mutaghayyirah*, h. 15-17, dan 65
81 *Ibid.*

arganya; *kedua, qâbilah* (qâbilah-Bani Israil), yakni dari Nuh hingga Isa; dan *ketiga, 'âlamiyah* (*ummi*-universal), yakni fase Nabi Muhammad Saw. dan sesudahnya.[82]

Begitu juga, al-Qur'an berbicara tentang tiga fase sejarah manusia itu.[83] Menurut Hâj Hammad, al-Qur'an mengisahkan betapa Tuhan mengambil bentuk hubungan yang berbeda dengan ketiga fase sejarah manusia itu, terutama dalam posisinya sebagai pencipta dan pengatur alam ini (*marhalah al-rubûbiyah*) dan hubungan itu disebut dengan istilah *al-hâkimiyyah*. Pada fase *'â'ilah* dan *al-qâbilah*, Allah berhubungan secara langsung dan bersifat indriawi, atau melalui pengiriman khalifah, seperti Nabi Dawud dan Nabi Sulaiman, sedangkan pada fase *'âlamiyah*, Allah berhenti berhubungan langsung, dan mengambil hubungan yang bersifat gaib, dan justru di sanalah manusia diberi peran untuk mengatur alam ini yang disebut dengan istilah, *al-hâkimiyyah al-basyariyah* melalui kitab suci al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw.[84]

Bagaimana pandangan Hâj Hammad tentang keharusan berdirinya pemerintahan Tuhan sebagaimana diperjuangkan oleh para pemikir gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan islamis?

Dari *Al-Hâkimiyyah Al-Ilâhiyah* ke *Al-Hâkimiyyah Al-Basyariyah*

HÂJ HAMMAD memulai bahasannya tentang *al-hâkimiyyah* dengan mengkritik islamisme al-Maududi dan Sayyid Qutb yang secara teologis menawarkan gagasan berdirinya pemerintahan khusus yang mencerminkan kekuasaan Tuhan di bumi ini sebagai representasi tauhid *rububiyah-Nya*, yakni pemerintahan Tuhan (*al-hâkimiyyah al-ilâhiyah*) sembari menolak pemerintahan manusia (*al-hâkimiyyah al-basyariyah*) yang disebutnya sebagai *thâghût*. Setelah mengutip ringkasan Muhammad Imârah tentang pemikiran islamismenya

82 Muhammad al'Ani, (*muqaddimah*) dalam Muhammad Abû al-Qâsim Hâj Hammad, *al-Hâkimiyyah*, h.23-24

83 Hâj Hammad, *al-Qur'an wa al-Mutaghayyirah*, h. 95-122

84 Muhammad al'Ani, (*muqaddimah*) dalam Muhammad Abû al-Qâsim Hâj Hammad, *al-Hâkimiyyah*, h. 24

al-Maududi dan Qutb, Hâj Hammad menilai pandangan al-Qur'an tentang *al-ẖâkimiyyah al-ilâhiyah* tidak seperti pandangan kedua tokoh islamis itu. *Al-ẖâkimiyyah* yang dimaksud al-Qur'an, menurut pemikir Muslim moderat asal Sudan ini, berkaitan dengan kekuasaan atau kedaulatan Tuhan dalam menentukan sesuatu di alam dan isinya ini, dan hal itu tidak mesti mengambil bentuk berdirinya pemerintahan Tuhan.

Hâj Hammad, menggunakan kedua metode itu, menulis:

> "Studi ini (*al-ẖâkimiyyah*) didasarkan pada konsep filsafat saya tentang dialektika tiga eksistensi (*kauniyyah*) yang melampaui pemikiran teologi dan pemikiran positivis, yakni dialektika antara Yang Gaib, manusia, dan alam, di mana Yang Gaib itu mempunyai kemutlakan yang sempurna yang bisa disingkap melalui kitab al-Qur'an dan kosmos bersama kemutlakan wujud manusia dan wujud alam. Sementara itu, konsep *al-ẖâkimiyyah al-ilâhiyah* dalam tipologi filsafat berada dalam aliran teologi jabariyah yang melepaskan manusia dari kebebasan berkehendak, berbuat, mengambil keputusan, dan dileburkan pada Zat Ilahi".[85]

Hâj Hammad memaknai *al-ẖâkimiyyah* tidak dalam wilayah politik, melainkan dalam wilayah "otoritas atau kedaulatan Tuhan" dalam berhubungan dengan alam dan manusia sesuai dengan fase historisnya. Sejalan dengan tiga fase historis umat manusia yang disinggung di atas, Hâj Hammad lantas membagi *al-hâkimiyyah* menjadi tiga kategori: *al-ẖâkimiyyah al-ilâhiyah*, *al-ẖâkimiyyah al-istikhlâf*, dan *al-ẖâkimiyyah al-basyariyah*.

Pertama, al-ẖâkimiyyah al-ilâhiyah adalah ketentuan Tuhan yang bersifat langsung tanpa diwakilkan kepada manusia (nabi), dan sama sekali tidak memberi kesempatan kepada manusia pada umumnya untuk ikut terlibat dalam pengambilan keputusan itu, baik ketentuan itu berkaitan dengan manusia itu sendiri maupun berkaitan dengan alam semesta. Ketentuan Tuhan itu bersifat indriawi sesuai dengan

---

85 Muhammad Abû al-Qâsim Hâj Hammad, *al-Hâkimiyyah*, h. 27

kondisi masyarakat yang menjadi sasarannya kala itu, yakni Bani Israil. Di antara keputusan langsung Tuhan adalah ketika menyebut Bani Israil sebagai umat yang "utama" (QS al-Baqarah [2]: 47), dan meminta mereka untuk menetap di "tempat yang suci" (QS al-Maidah [5]: 21). Keutamaan (*tafdhîl*) dan kesucian (*taqdîs*) itu tidak bersifat *dzatiyah* pada keduanya, melainkan karena otoritas Tuhan yang memberikan dan menentukan sifat-sifat itu pada keduanya. Andaikata Tuhan memberikan nilai "keutamaan" itu karena *dzat*-nya sendiri, Dia akan diprotes oleh Iblis yang menilai dirinya yang dicipta dari api lebih mulia daripada Adam yang dicipta dari tanah.[86] Contoh lain ketentuan Tuhan yang bersifat langsung pada Bani Israil adalah terbelahnya lautan menjadi jalan (QS al-Baqarah [2]: 50, dan 60) melalui tongkat Nabi Musa sehingga mereka bisa melarikan diri dari kejaran Fir'aun dan bala tentaranya. Begitu juga Allah memberikan buah Manna dan Salwa secara langsung pada Bani Israil agar bisa makan ketika mereka kesulitan mendapatkan makanan (QS al-A'raf [7]: 160).

Ketentuan Tuhan yang bersifat langsung pada Bani Israil (QS al-Baqarah [2]: 61) ini menurut Hâj Hammad adalah sama dengan ketentuan Tuhan yang bersifat langsung kepada Nabi Adam yang diturunkan ke bumi karena melanggar larangan-Nya untuk tidak memakan buah *khuldi* (QS al-Baqarah [2]: 35-37), dan juga dikutuknya Iblis karena kesombongannya untuk tidak bersujud kepada Nabi Adam (QS al-A'raf [7]: 11-13). Masing-masing itu semua diberi label yang berbeda oleh Tuhan. Adam disebut sebagai *khalîfah fi al-ardhi*, Iblis diberi sifat terlaknat (*mal'ûn*), dan Tuhan memberi sifat keutamaan (*tafdhîl*) kepada Bani Israil.[87] Inilah bentuk ketentuan Tuhan yang bersifat langsung.

Mungkin muncul pertanyaan, mengapa Allah memberikan keistimewaan dalam bentuk "keutamaan" (*tafdhîl*) kepada Bani Israil dengan keputusan yang bersifat langsung dari Tuhan? Bukankah mereka termasuk umat manusia yang selalu membangkang perintah-Nya? Menurut Hâj Hammad, pemberian keistimewaan yang bersifat langsung oleh Tuhan itu juga disertai dengan beban yang berat dan

86 *Ibid.*, h. 45-48
87 *Ibid.*, h. 54-56

belenggu (*al-isyri wa al-aghlâl*). Begitu juga mereka diberi sifat fasik dan sesat oleh Tuhan, dan acap kali menyalahi perjanjian yang sudah dibuat oleh Tuhan bagi mereka (QS al-Baqarah [2]: 93-105). Sejalan dengan itu, Tuhan juga memberikan hukuman yang bersifat langsung kepada mereka. Ketika melanggar perjanjian suci itu, Tuhan langsung menghukum mereka dengan hukuman yang setimpal dengan keistimewaan yang diberikan oleh-Nya (QS al-Baqarah [2]: 63-66) dan QS al-Nisa' [4]: 155-161).[88]

Beberapa abad kemudian, sifat-sifat mereka yang disebutkan di atas benar-benar terjadi. Bani Israil durhaka kepada Allah dan meminta kepada-Nya untuk mengirim seorang raja yang bisa membantu mereka sebagai ganti dari kehadiran seorang nabi yang diutus sebagai wakil Allah kepada mereka (QS al-Baqarah [2]: 246-256). Permintaan ini menurut Hâj Hammad merupakan bentuk kedurhakaan mereka kepada Allah, dan sebagai upaya mereka untuk melepaskan diri dari kedaulatan Tuhan (*al-hâkimiyyah al-ilâhiyah*). Tuhan pun mengirim Thâlut sebagai raja sesuai dengan permintaan mereka. Begitu juga Dia mengirim Jâlût sebagai lawan yang harus diperangi oleh Bani Israil yang dipimpin Thalut tadi tanpa diberi mukjizat (keterlibatan langsung Allah) yang bersifat indriawi sebagaimana sebelumnya. Juga, tidak ada Malaikat yang diturunkan untuk membantu mereka melawan musuhnya sebagaimana ketika mereka melawan Fir'aun.

Selain sebagai pemberian-Nya, hal itu juga sebagai batu ujian dari Tuhan buat mereka (QS al-Baqarah [2]: 249). Di antara ujian itu adalah mereka tidak bisa meminum air kendati ada sungai di tengah-tengah mereka. Kendati pun bisa minum dari sungai, itu hanya cukup untuk beberapa orang. Ini berbeda dengan keterlibatan langsung Tuhan, di mana mereka bisa meminum air dari tanah padang pasir melalui tongkat Nabi Musa. Akibatnya, bukan hanya fisiknya yang tidak kuat, tetapi juga imannya sengaja dicoba oleh Tuhan. Dengan lemahnya dua dimensi itu, mereka pun kalah dari Jalut. Inilah titik awal perubahan dari *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah* di mana Tuhan masih terlibat langsung menentukan sejarah hidup Bani Israil ke *al-hâkimiyyah al-istikhlâf*,

88 *Ibid.*, h. 47-49

di mana Allah tidak terlibat langsung untuk menentukan kehidupan mereka, bahkan dengan memberikan cobaan kepada mereka.[89]

Kedua, *al-h̲âkimiyyah al-istikhlâf* masih berkaitan dengan keputusan Tuhan terhadap Bani Israil, tetapi kali ini melalui wakil-Nya. Allah sendiri yang memilih dan mengirim wakil-Nya yang berposisi sebagai khalifah di muka bumi ini, dan sang wakil itu diberi kemampuan untuk memahami (*tafhîm*) dan diberi wahyu (*i'hâ'*) sebagai panduannya, dua hal yang berada di luar batas kemampuan alami manusia. Di antara wakil yang ditunjuk langsung oleh Tuhan adalah Nabi Dawud (QS Shad [38]: 17-26 dan Saba' [34]: 1-11) dan Nabi Sulaiman (QS Saba' [34]: 12-14, Shad [38]: 30-40, al-Naml [27]: 15-44 dan al-Anbiya' [21]: 78-82) sebagaimana Allah juga secara langsung memilih Thalut kepada Bani Israil periode pertama. Jadi, kedua khalifah Allah di muka bumi ini bukan dipilih oleh masyarakat sebagaimana dalam sistem politik.

Akan tetapi, Tuhan tidak benar-benar melepaskan wakil-Nya hidup sendiri dan bertanggung jawab atas pelbagai peristiwa yang terjadi di alam ini tanpa keterlibatan-Nya. Tuhan tetap terlibat, tetapi berbeda dengan keterlibatan-Nya pada periode Bani Israil sebelumnya. Keterlibatan Tuhan dalam hal ini, selain memberikan kemampuan memahami dan wahyu bersamanya, juga menundukkan alam dan isinya kepada wakil-Nya tadi. Misalnya, jin ditundukkan kepada Nabi Sulaiman, dan dia juga bisa memahami bahasa binatang. Jadi, perwakilan dari Tuhan di muka bumi ini tidak mesti berkaitan dengan politik, tetapi perwakilan yang bersifat kosmos, di mana Tuhan menundukkan alam beserta isinya kepada manusia pilihan-Nya. [90]

Ketiga, al-h̲âkimiyyah al-basyariyah. Jika dua *al-h̲âkimiyyah* sebelumnya berpusat kepada Tuhan, *al-h̲âkimiyyah al-basyariyah* ini berpusat kepada manusia. Tuhan tidak mengambil bentuk hubungan langsung dengan manusia, juga tidak melalui perwakilan yang diberi kemampuan memahami dan menundukkan alam kepadanya sebagaimana kepada dua *al-h̲âkimiyyah* sebelumnya yang ditujukan pada Bani Israil. Sebaliknya, Tuhan mengambil bentuk hubungan yang

89 *Ibid.*, h. 55-59
90 *Ibid.*, h. 63-68

bersifat "gaib" (*ta'alluq al-ghaib*) dengan umat manusia, dengan cara mewakilkan otoritas-Nya melalui kitab suci al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. dan ditujukan pada umat manusia secara keseluruhan. Dengan kitab suci itu, manusia bisa menyingkap rahasia ketuhanan sekaligus keterlibatan Tuhan di alam nyata ini.[91]

Al-hâkimiyyah al-basyariyah, menurut Hâj Hammad, merupakan fase "paling penting" dalam konteks wacana Ilahi terhadap manusia, dan lebih penting daripada dua *al-hâkimiyyah* sebelumnya. Karena pada dasarnya, Tuhan memang bertujuan memberikan sesuatu secara gradual kepada manusia, dan pemberian itu berakhir pada *al-hâkimiyyah al-basyariyah* yang disematkan kepada nabi terakhir, yakni Nabi Muhammad Saw., bertempat di tanah haram (*al-muharramah*) dan menjadikan al-Qur'an sebagai metodenya.[92] Alasan lainnya adalah karena adanya perbedaan sekaligus berhubungan antara "tujuan" Tuhan dalam menciptakan dengan "hak-Nya" dalam menentukan hukum-hukum untuk ciptaan-Nya. Manusia adalah makhluk-Nya, dan karena itu, Dia lebih berhak kepada kita dalam menentukan kehidupan kita. Dengan tujuan dan hak-Nya yang mutlak itu, Tuhan menentukan perjalanan manusia dengan tiga fase tadi yang berakhir pada *al-hâkimiyyah al-basyariyah,* sembari memberikan otoritas kepada Nabi Muhammad Saw. dengan panduan yang bersifat tidak langsung, yakni kitab suci al-Qur'an. Kitab suci menjadi wakil Tuhan di muka bumi ini, sehingga bisa dikatakan, hubungan Tuhan dengan manusia disebut hubungan yang bersifat gaib.[93]

Dengan demikian, ada beberapa perbedaan penting di antara ketiga *al-hâkimiyyah* tadi. Dua *al-hâkimiyyah* sebelumnya ditujukan pada Bani Israil, sedang *al-hâkimiyyah al-basyariyah* ditujukan pada seluruh umat manusia dengan berbagai peradabannya, serta dalam seluruh situasi dan kondisi. Jika *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah* secara khusus berkaitan dengan kedaulatan Tuhan yang bersifat langsung pada Bani Israil periode pertama (Nabi Musa), kedaulatan Tuhan yang bersifat perwakilan pada *al-hâkimiyyah al-istikhlâf*, yakni Nabi Dawud

91 *Ibid.*,h.71
92 *Ibid.*,h.71
93 *Ibid.*,h. 72-74

dan Nabi Sulaiman sebagai nabi Bani Israil periode kedua, maka kedaulatan Tuhan pada *al-ẖâkimiyyah al-basyariyah* mengambil bentuk hubungan yang bersifat gaib melalui al-Qur'an yang diberikan kepada Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam melalui ijtihad (QS al-Maidah [5]: 48).

Jika agama yang dibawa oleh para nabi Bani Israil dikhususkan buat mereka semata, ajarannya bersifat keras, dan disertai hukuman yang sesuai dengan kondisi mereka dan dibatasi oleh ruang dan waktu tertentu, maka agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. ditujukan bagi seluruh umat manusia dalam seluruh konteks ruang dan waktu karena ia bersifat universal (*'âlamiyyah*), sebagai penutup (*khâtimah*) agama samawi yang diwakilkan kepada Muhammad Saw., bersifat meringankan (*takhfîf*), dan penuh kasih sayang (*raẖmah*).[94] Jika pada *al-ẖâkimiyyah al-ilâhiyah,* Tuhan memberikan sifat keutamaan (*tafdhîl*) dan tempat yang disucikan (*muqaddas*) kepada Bani Israil, pada *al-ẖâkimiyyah al-basyariyah*, Tuhan memberikan sifat peniadaan keserupaan (*tanzîh*), tempat yang diharamkan (*al-muẖarramah*) yakni Makkah, dan menurunkan al-Qur'an dan mengirimkan nabi terakhir, yakni Muhammad Saw.. Yang paling penting, Tuhan menyebut dengan tegas dimensi *basyariyah* Nabi Muhammad Saw. sebagai makhluk yang diberi kedaulatan manusiawi (*al-hâkimiyyah al-basyariyah)*.[95]

Dari *Jihâd fi Sabilillah* Ke Raẖmah Ilahiyah

KARENA terjadi perbedaan pemaknaan terhadap *al-ẖâkimiyyah*, maka terjadi juga perbedaan alur logika yang digunakan Hâj Hammad dengan Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme dalam menentukan otoritas. Jika alur logika gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme mengajukan proposal perubahan secara revolusioner untuk menghancurkan "pemerintahan" manusia dan menggantinya dengan pemerintahan Tuhan yang dimaknai sebagai kekuasaan Tuhan dalam

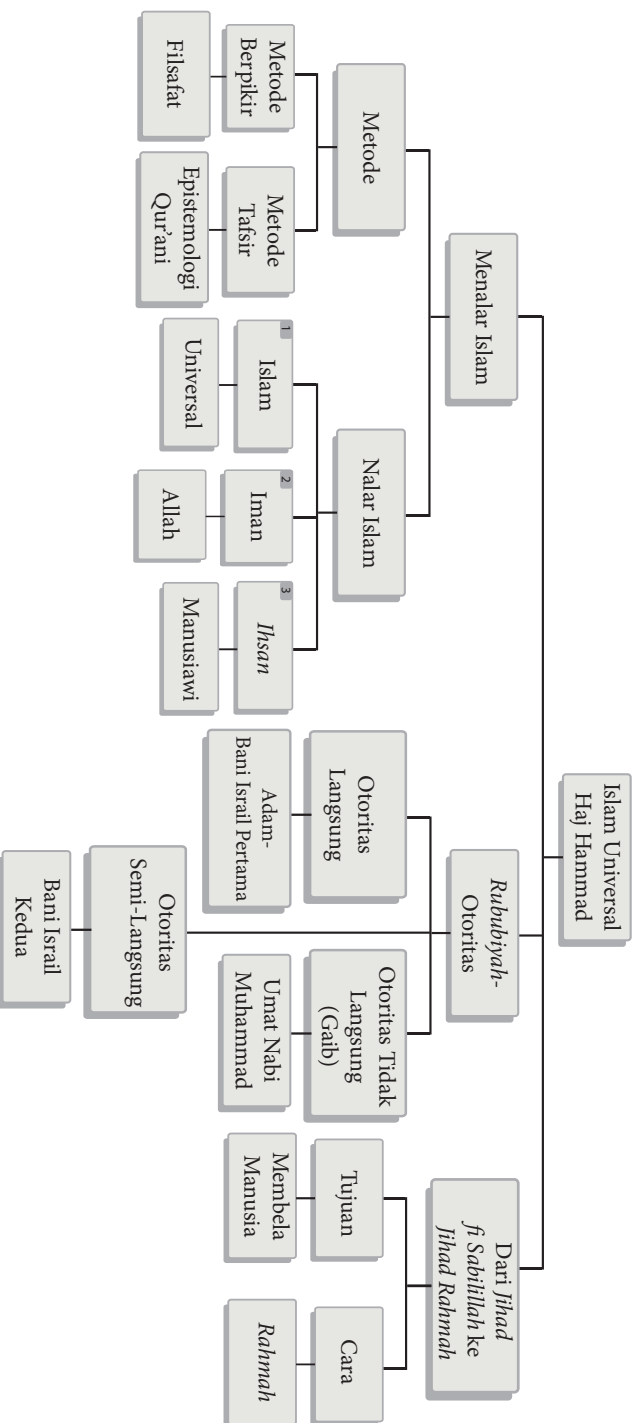
94 *Ibid.,*h. 34-35

95 Tentang sifat basyariyah Muhammad, lihat Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung:Mizan, 2016), h. 317-319; dan Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam*, (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017)

wilayah politik, Hâj Hammad justru mengajukan proposal untuk menghadirkan "kedaulatan" manusia sebagai ganti kedaulatan Tuhan. Sebab, keterlibatan langsung Tuhan yang disebut *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah* itu menurut Hâj Hammad secara khusus berkaitan dengan Bani Israil yang belum mempunyai kemampuan berpikir yang matang, mempunyai sifat fasik dan sombong. Sementara umat Islam yang oleh al-Qur'an disebut sebagai *khairu ummah* (umat terbaik) mempunyai kemampuan untuk berpikir, sehingga keterlibatan Tuhan tidak perlu bersifat langsung, melainkan bersifat gaib, yakni mengirim kitab suci berupa al-Qur'an kepada wakil-Nya, Nabi Muhammad Saw. Selain sebagai penutup nabi dan agama samawi, sang wakil tadi bertugas membawa rahmat bagi sekalian alam (*rahmatan li al-'âlamîn*). Sejalan dengan itu, jihâd yang selama ini dimaknai sebagai berperang melawan musuh Allah harus dimaknai ulang, sembari menampilkan ajaran kasih sayang kepada sesama manusia.

Hâj Hammad sangat jarang membahas persoalan jihâd dalam Islam, kendati tidak berarti dia mengabaikannya sama sekali. Hal itu disebabkan dia menghabiskan energinya untuk menampilkan gagasan Islam universal yang membawa rahmat (*rahmah*) bagi sekalian manusia dan yang memberikan beban yang meringankan (*takhfîf*). *Rahmah* dan beban yang meringankan itu (*takhfîf*) bersifat universal, karena kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. merupakan fase terakhir dari keterlibatan Tuhan. Sejalan dengan itu, dia memahami bahwa berperang sebagaimana tersimpan dalam prinsip jihâd hanya dibolehkan dalam tiga keadaan: *pertama*, jika orang lain memerangi agama kita; *kedua*, jika mereka mengusir kita dari rumah kita sendiri; dan *ketiga*, jika sudah ada kepastian siapa sebenarnya yang mengusir kita.[96] Itu berarti, jihâd bagi Hâj Hammad merupakan prinsip mempertahankan diri dari serangan pihak lain terutama ketika mereka menyerang agama kita dan mengusir kita dari rumah kita sendiri. Jadi, jihâd bukan sebagai prioritas-utama dakwah sebagaimana ditawarkan Abdul Wahhab, al-Maududi, dan Qutb. Justru yang sejatinya digunakan dalam berdakwah adalah pendekatan yang membawa *rahmah* dan tidak membebankan, apalagi menyengsarakan dan meneror dengan kekerasan.

96 Hâj Hammad, *Hurriyah al-Insân*, 24

Bagan Islam Universal Haj Hammad

ISLAM IMANI MUHAMMAD SYAHRÛR

DI DAMASKUS juga muncul seorang pemikir pluralis yakni, Muhammad Syahrûr yang menggeluti studi al-Qur'an. Muhammad Syahrûr lahir pada 1938 di Shalihiyyah Damaskus, putra kelima dari seorang tukang celup yang mengirimkan anak-anaknya ke sekolah dasar dan menengah di al-Midan, pinggiran kota sebelah selatan Damaskus yang berada di luar batas dinding kota tua. Pada 1957-1964, dia belajar teknik sipil di Saratov, dekat Moskow, Rusia. Pada 1968-1972, dia belajar di University College di Dublin, Irlandia, untuk memperoleh gelar M.A. dan Ph.D. di bidang Mekanika Tanah dan Teknik Fondasi. Dia diangkat sebagai profesor jurusan teknik sipil di Universitas Damaskus (1972-1999). Dia sama sekali tidak berafiliasi dengan organisasi Islam apa pun dalam mempelajari Islam. Dia belajar secara autodidak tentang keilmuan Islam.

Karena itu, jika dilihat dari bidang keilmuannya, Syahrûr dinilai bukan pakarnya dalam memahami Islam, terutama menafsirkan al-Qur'an, karena disiplin keilmuan yang dia geluti adalah teknik sipil, khususnya mekanika tanah dan fondasi. Pandangan seperti ini semakin terkonfirmasi lantaran hasil pemikiran Syahrûr tentang al-Qur'an berbeda sama sekali dengan kajian *ulum al-Qur'an* dan tafsir al-Qur'an pada umumnya. Akan tetapi, jika dilihat dari karya-karyanya yang selalu merujuk pada al-Qur'an, apa pun tema kajiannya, Syahrûr layak disebut sebagai pemikir Muslim, khususnya tafsir al-Qur'an. Perbedaan hasil tafsirnya dengan tafsir yang lain lebih dipengaruhi oleh metode, pendekatan, dan teori yang digunakan dan keterlibatannya dalam sebuah organisasi. Dia menggunakan metode, pendekatan, dan teori linguistik yang menolak adanya sinonimitas dalam al-Qur'an; begitu juga dia tidak berafiliasi dengan organisasi keagamaan mana pun,[97] sehingga wajar jika pemikiran Syahrûr berada di luar kebiasaan yang berkembang selama ini dan bernada kritis. Sejalan dengan itu,

97 Organisasi memengaruhi cara berpikir seseorang yang terlibat di dalamnya. Lihat Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Nadi Pustaka dan Kemenag RI, 2012), h. 190-200

sebagian orang menyebut Syahrûr sebagai Immanuel Kant-nya dunia Arab atau Martin Luther-nya Islam.[98]

Nalar Islam Syahrûr

MUHAMMAD Syahrûr banyak menulis buku yang kebanyakan didasarkan pada analisis kritisnya terhadap al-Qur'an, baik di bidang tafsir, fikih, teologi, kisah, maupun hubungan Islam dan politik. Dari beberapa karyanya,[99] yang membahas secara kritis konsep seputar kekerasan dalam agama dengan tema utamanya *al-ḫâkimiyyah* yang disuarakan kelompok Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme adalah *Tajfîf Manâbi' al-Irhâb* dan *al-Dîn wa al-Daulah* yang menjadi sumber primer tulisan ini. Dalam membahas persoalan ini, dia menggunakan dua metode yakni, teori linguistik dan epistemologi.

Ketika memulai argumen teoretisnya dalam menganalisis persoalan *al-hâkimiyyah*, Syahrûr bertolak dari beberapa prinsip.

Pertama, keimanan. Menurutnya, al-Qur'an (Syahrûr menggunakan istilah *al-Tanzîl al-Hakîm*) adalah teks keimanan, bukan teks yang memuat dalil-dalil ilmiah. Al-Qur'an adalah kalam Ilahi (QS al-Taubah [9]:6) yang secara esensial sudah mencukupi pada dirinya, tidak perlu lagi ada penambahan, dan tidak perlu menggunakan sesuatu yang lain dalam memahaminya. Kunci untuk memahaminya berasal dari dalam al-Qur'an itu sendiri, tanpa memerlukan bantuan dari luar semisal pendapat para sahabat, *tabi'in*, dan *tabi'it tabi'in*. Syahrûr berpendapat, kita sejatinya berhubungan langsung dengan al-Qur'an tanpa disertai rasa takut. Sejalan dengan itu, al-Qur'an itu mutlak pada dirinya, tetapi ia nisbi dalam hubungannya dengan pembaca.[100]

---

98 Lihat Andreas Cristmann, "Pengantar (2) Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (selalu) berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kitab wa al-Qur'an*" dalam Muhammad Syahrûr, *Metodologi Fikih Islam Kontemporer,* terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, cet. ke-2, (Yogyakarta:eLSAQ, 2004) h. 17-19

99 Karya-karya Muhammad Syahrûr: *al-Kitâb wa al-Qur'an,* cet. ke-2, (al-Ahâli li al-Tauzi', 1990); *Dirâsah al-Islâmiyah Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama',* cet 1, (Damaskus: al-Ahâli li al-Tauzi', 1994); *al-Islam wa al-Iman,* (Al-Ahali li al-Tawzi', 1996); *al-Sunnah al-Rasûliyah wa al-Sunah al-Nabawiyah*, (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqi, 2012); *al-Qashash al-Qur'ani: Qirâ'ah Mu'ashirah*, (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqi, 2012); *Tajfîf Manâbi' al-Irhâb,* (Libanon-Beirut: al-Ahâli li al-Tauzi', 2008); *al-Dîn wa al-Sulthah: Qirâ'ah Mu'ashirah li al-Hâkimiyyah,* (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqi, 2014)

100 Muhammad Syahrûr, *Tajfîf Manâbi' al-Irhâb,* h. 26-29

Kedua, aksioma-aksioma. Ketika mempelajari teks bahasa apa pun, kita mesti melibatkan tiga unsur yang saling terkait: pengarang, teks, dan pembaca/pendengar. Dalam konteks al-Qur'an, pengarangnya adalah Allah yang pengetahuannya bersifat mutlak; teksnya adalah al-Qur'an yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad Saw.; sedangkan pembaca/pendengarnya adalah seluruh umat manusia yang mempunyai kemampuan yang berbeda-beda dan senantiasa mengalami perkembangan. Karena itu, tidak mungkin seseorang atau umat manusia yang hidup dalam satu generasi mampu memahami al-Qur'an secara sempurna dan mutlak sebagaimana dikehendaki Allah. Seandainya hal tersebut diyakini bisa terjadi, itu sama saja dengan menyekutukan Allah dalam hal keilmuan.[101]

Ketiga, dimensi kebahasaan. Ada beberapa hal yang dilansir Syahrûr terkait dengan dimensi kebahasaan. Di antaranya adalah: 1) Kata-kata (bahasa) merupakan pelayan bagi makna. Sedangkan fungsi bahasa adalah sebagai mekanisme (alat) berpikir dan menyampaikan sesuatu yang dikendaki seorang pembicara kepada pendengar. 2) Ketika seorang pembicara menyampaikan pesannya kepada pendengar, yang dia maksudkan bukanlah makna suatu kalimat, karena budaya perkamusan tidak mencukupi untuk memahami teks bahasa, lebih-lebih dalam memahami al-Qur'an. Makna yang dimaksudkan adalah makna yang terdapat dalam sebuah sistem. Sebab, makna-makna itu terdapat di dalam sistem, bukan di dalam kata-kata secara mandiri. 3) Bahasa sebagai unsur yang mengandung pemikiran. Itu berarti, bahasa dan pemikiran saling berhubungan, sehingga bahasa berkembang bersamaan dengan perkembangan pemikiran. 4) Karena bahasa mempunyai dimensi *balaghi*, kita membaca sesuatu yang didiamkan oleh bahasa sesuai dengan tuntutan *balaghi*-nya. 5) Al-Qur'an tidak mengandung sinonimitas, baik dari segi lafaznya maupun dari segi gramatikanya. 6) Al-Qur'an sama sekali tidak mengandung kesia-siaan, main-main, dan apalagi penambahan. 7) Al-Qur'an sangat teliti dilihat dari sisi gramatika dan makna-

101 *Ibid.*, h. 29-30

maknanya. 8) Dalam menakwil ayat-ayat al-Qur'an, kita harus berpegang teguh pada garis kebahasaan, tidak boleh mengabaikannya.[102]

Keempat, metode berpikir. Ada dua hal yang berkaitan dengan metode berpikir yang ditawarkan Syahrûr yakni: 1) Tidak mungkin memahami teks kebahasaan kecuali menyesuaikan diri dengan tuntutan akal. 2) Kendati bahasa mengandung pemikiran, penting dicatat bahwa pemikiran itu sendiri mengandung dua kemungkinan: benar dan salah. Itu berarti, keabsahan bentuk kebahasaan dari suatu teks tidak dengan sendirinya berimplikasi bahwa pemikiran itu benar; begitu juga keindahan struktur bahasa tidak dengan sendirinya berimplikasi bahwa kandungannya benar.[103]

Yang paling menonjol dari prinsip-prinsip teoretis yang ditawarkan Syahrûr itu adalah teori kebahasaannya terutama terkait dengan penolakannya terhadap adanya sinonimitas di dalam al-Qur'an.[104] Penggunaan teori ini bisa dilihat dari beberapa karyanya yang berjudul *al-Kitâb wa al-Qur'an*, *al-Îman wa al-Islâm*, dan *Tajfîf Manâhib Irhâb*". Dengan teori anti-sinonim ini, Syahrûr membedakan antara *Nabi* dan *Rasul*, *al-Kitab* dan *al-Qur'an*, *al-îmân* dan *al-islâm*, dan lain lain. Selain itu, al-Qur'an menurut Syahrur, harus selalu ditafsirkan sesuai dengan perkembangan zaman dengan alasan bahwa al-Qur'an senantiasa sesuai untuk setiap waktu dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Nabi Muhammad Saw. seakan-akan baru kemarin meninggalkan kita, dan al-Qur'an seolah-olah baru turun kepada kita yang hidup di abad ke-21 ini. Karena itu, tidak boleh ada keberakhiran (finalitas) penafsiran. Penafsiran harus selalu diperbarui mengikuti perkembangan zaman. Masing-masing orang akan menemukan pesan al-Qur'an yang berbeda dengan orang yang hidup di tempat dan waktu yang berbeda.[105]

---

102 *Ibid.*, h. *30-33*

103 *Ibid.*, h. 33-37

104 Syahrûr menggunakan pendekatan historis-ilmiah dalam kajian kebahasannya, yang dirangkum oleh Abu Ali al-Farisi, yang merupakan perpaduan antara teori diakronik al-Jini dan teori sinkronik al-Jurjadi. Muhammad Syahrûr, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Muashirah*, cet. ke-2 (Damaskus:1990), h. 42-45; Ja'fat Dikk al-Bab, "Teori Linguistik Syahrûr (berdasarkan Buku *al-Kitâb wa al-Qur'an*)", dalam Muhammad Syahrûr, *Tirani Islam*, h. Xiv-xxiii.

105 Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'an*, h. 44

Sejalan dengan teori anti-sinonimnya, Syahrûr memahami Islam berbeda sama sekali dengan konsep Islam yang dipahami kalangan Sunni selama ini. Islam Sunni yang memasukkan tiga unsur ke dalamnya didasarkan pada hadis Nabi[106] tentang dialog antara Nabi Muhammad Saw. dan para sahabatnya dengan sosok manusia berjubah putih:

> "...Suatu ketika, Nabi Muhammad duduk bersama para sahabatnya. Tiba-tiba datang seorang berbaju putih dan bertanya: "Wahai Muhammad, kabarkan kepadaku tentang Islam? Muhammad menjawab: "Islam adalah hendaknya engkau bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa Ramadhan, dan melaksanakan ibadah haji, jika engkau mampu menjalaninya." Orang itu menjawab: "Engkau benar." Kami heran, dia bertanya lalu membenarkannya. Lalu dia bertanya lagi: "Kabarkan kepadaku tentang iman?" Nabi menjawab: "Hendaknya engkau percaya kepada Allah, Malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para nabi dan rasul-Nya, hari akhir, serta percaya kepada *qadla* dan *qadar* baik dan buruknya." Dia menjawab, "Engkau benar. Lalu dia bertanya lagi: "Kabarkan kepadaku tentang *ihsan*? Nabi menjawab: "Hendaknya engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, maka jika engkau tidak melihatnya, yakinlah bahwa Dia melihat engkau…" Nabi berkata kepada para sahabatnya: "Ini adalah Jibril yang datang mengajari agama pada kalian semua."[107]

Akan tetapi, para ulama Sunni, menurut Syahrûr, sebenarya telah menyeleksi hadis-hadis tentang Islam, iman dan ihsan, karena hadis tentang masalah ini sebenarnya sangat banyak dan berbeda-beda.[108] Ada beberapa hadis yang menyebut unsur-unsur rukun berbeda di dalamnya, ada pula hadis yang menyebut jumlah unsur rukun lebih banyak daripada yang kita yakini selama ini.[109] Mengutip pendapat

---

106 Imam Muslim, *Shahih Muslim bi Syarkhi Imam Nawawi*, *Mujallâd al-Awwal* (Kairo: Mu'assasah al-Mukhtâr, 2001), h. 181-182.

107 Imam Muslim, *Shahih Muslim bi Syarkhi al-Nawawi*, h. 181-182; Al-Syahrasytani, *al-Milâl wa al-Nihâl*, (Kairo: tp, 1961), h. 40.

108 Muhammad Syahrûr, *al-Islam wa al-Iman: Manzumatul Qiyam*, (Damaskus: al-Ahâli li al-T} iba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi',1996), h. 48-51.

109 Imam Muslim, *Shahih Muslim bi Syarkhi Imam Nawawi*, *al-Mujallâd al-Awwal*, h. 181-183.

Muhammad al-Ghazali, Quraish Shihab menyebut salah satu hadis yang tidak menyebut adanya rukun haji di dalamnya. Rukun haji disebut dalam riwayat lain, namun dengan perawi yang lengah.[110]

Menurut al-Qur'an, Allah mengutus banyak nabi dan rasul, dan mereka diutus untuk umat yang berbeda-beda. Di antara mereka, ada yang diceritakan dan ada yang tidak diceritakan di dalam al-Qur'an. Mereka semua mendapat wahyu dari Allah sebagai pertanda mereka menjadi utusan-Nya. Karena semua wahyu yang diturunkan kepada para nabi berasal dari satu sumber, yakni Allah, maka bisa dikatakan bahwa agama-agama samawi pada hakikatnya tunggal yakni, agama Islam.[111] Beberapa ayat al-Qur'an yang membicarakan orang-orang yang hidup sebelum kehadiran Nabi Muhammad Saw. dan mereka disebut sebagai Muslim menjadi dalil pendukung kesimpulan itu. Di antara ayat al-Qur'an yang menegaskan keislaman orang-orang yang hidup sebelum Nabi Muhammad Saw. adalah: tentang Nabi Ibrahim (QS Ali Imran [3]: 67); Nabi Ya'qub (QS al-Baqarah [2]: 132); Nabi Yusuf (QS Yusuf [12]: 101); tukang sihir Fir'aun (QS al-A'raf [7]: 126); Fir'aun (QS Yunus [10]: 90); al-Hawariyyun (QS Ali Imran [3]: 52); Nabi Nuh (QS Yunus [10]: 72); dan Nabi Luth (QS al-Dzariyat [51]: 35-36).

Ayat-ayat al-Qur'an yang menunjuk pada nama-nama yang hadir sebelum Nabi Muhammad Saw. ini menunjukkan bahwa istilah *Islam* sudah ada sebelum kehadiran Nabi Muhammad Saw. Karena itu, istilah *al-dîn* (QS Ali Imran [3]: 19) tidak disebut *syari'at*, tetapi konsep keberagamaan yang lebih luas dan universal yakni *al-dîn* (agama) yang akan diterima Allah yakni, Islam. [112] Sebab, konsep *al-dîn* sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad Saw. adalah satu, yakni "Islam", yang bermakna ketundukan dan kepatuhan atau penyerahan diri secara total kepada Allah. Puncak dari *al-dîn al-samawî* ini adalah tauhid. Quraish Shihab menyatakan bahwa agama-agama samawi, meskipun beragam, tetapi pada hakikatnya mereka satu dan memiliki esensi yang sama sejak rasul pertama diutus oleh Allah hingga rasul

110 M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan*, (catatan kaki) ke-79, h. 87.

111 Muhammad Syahrûr, *al-Islâm wa al-Imân*, h. 31-33.

112 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Jauhar al-Islâm*, (Kairo: Sînâ li al-Nashr, 1993), h. 116-119.

terakhir, Muhammad Saw., yang membawa ajaran penutup. Ajaran-ajaran samawi yang beragam itu semuanya juga—sebelum adanya intervensi dan penafsiran manusia—adalah hasil dari wahyu yang Allah sampaikan kepada Nabi dan Rasulnya.[113]

Sebagaimana Asymawi, Syahrûr berpendapat bahwa Islam sebagai agama yang bersifat universal dan berintikan pada tauhid itu menurut al-Qur'an terdiri dari tiga rukun asasi: *pertama*, membaca syahadat pertama dari dua kalimat syahadat, "bersaksi bahwa tidak ada Tuhan kecuali Allah"; *kedua,* percaya pada Hari Akhir; dan *ketiga*, beramal saleh. Konsep dan unsur rukun iman itu tergambar dengan jelas di dalam al-Qur'an (QS al-Baqarah [2]: 62). Ayat al-Qur'an menegaskan bahwa Islam adalah penerimaan akan eksistensi Allah dan Hari Akhir. Apabila penerimaan itu dipadu dengan amal saleh, pelakunya disebut Muslim sebagaimana dinyatakan ayat-ayat al-Qur'an berikut (QS al-Baqarah [2]: 112, 128, al-Anbiya [21]: 108, Yunus [10]: 90, al-Nisa' [4]:125 dan al-Maidah [5]: 44).

Karena semua agama samawi memercayai ketiga unsur itu, maka agama-agama itu dinamai Islam.[114] Itu artinya, seorang Muslim belum tentu mukmin. Hanya saja, untuk menjadi orang mukmin, seseorang terlebih dahulu harus menjadi Muslim, karena Islam mendahului Iman. Seorang Muslim bisa menjadi mukmin jika dia tidak hanya memercayai Allah, Hari Akhir dan amal saleh yang memang sebagai syarat menjadi seorang Muslim (rukun Islam), tetapi juga ditambah dengan memercayai Muhammad Saw. sebagai nabinya (syahadat kedua). Dengan membaca dua kalimat syahadat yang berbunyi, "saya bersaksi bahwa tidak ada Tuhan kecuali Allah, dan saya bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah", maka dia menjadi Muslim-imani.[115]

Sebagai bagian dari Islam, Islam-imani menurut Syahrûr juga mempunyai tiga rukun Islam sebagaimana dimiliki Islam lainnya:

---

113 Lihat M. Quraish Shihab, *Logika Agama* (Jakarta: Lentera Hati, 2007) yang menyebut QS al-Nisa'[4]: 163 dan al-Syura [42]: 13 sebagai dasar argumentasinya.

114 Baik yang berasal dari pengikut Muhammad (*alladhîna âmanû*), pengikut Musa (*alladzîna hâdu*), pengikut Isa (*al-nasharâ*), maupun pengikut Shabi'in (*al-shabi'in*). Muhammad Syahrûr, *al-Islâm wa al-Imân*, 38; Al-Thabari melansir beberapa pendapat tentang kelompok-kelompok di atas. Al-Thabari, *Tafsir al-Thabari al-Musammâ Jâmi'a al-Bayan fi Takwîl al-Qur'an*, (Kairo: Maktabah al-Tawfîqiyah, 2004), h. 393-399.

115 Muhammad Syahrûr, *al-Islâm wa al-Imân,* h. 26.

pertama, membaca syahadat pertama dari dua kalimat syahadat, "bersaksi bahwa tidak ada Tuhan kecuali Allah"; *kedua,* percaya pada Hari Akhir; dan *ketiga*, beramal saleh. Konsep dan unsur rukun iman itu tergambar dengan jelas di dalam al-Qur'an (QS al-Baqarah [2]: 62). Islam-Imani yang khusus menjadi syariat Nabi Muhammad, sebagaimana disinggung di atas, dibedakan dengan Islam yang lain oleh ajarannya tentang iman berikut rukun-rukunnya: *pertama*, selain membaca syahadat pertama, yang menjadi rukun Islam, juga membaca syahadat kedua dari dua kalimat syahadat, "saya bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah"; *kedua*, mendirikan shalat, *ketiga*, melaksanakan ibadah puasa; *keempat,* mengeluarkan zakat; *kelima*, menunaikan ibadah haji; *keenam, syûra*;, dan *ketujuh, jihâd*.[116]

Ada beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa rukun-rukun itu semua menjadi bagian dari rukun iman,[117] bukan rukun Islam sebagaimana diyakini umat Islam selama ini. Sebab, beberapa ayat al-Qur'an yang menyinggung unsur-unsur rukun itu ternyata "ditujukan kepada orang-orang mukmin", bukan orang-orang Muslim. Di antaranya adalah: *pertama,* bersaksi pada kerasulan Muhammad Saw. (QS Muhammad [47]: 2); *kedua,* shalat (QS Al-Nisa' [3]: 162, al-Ma'idah [5]: 5, al-Taubah [9]: 18, Ibrahim [14]: 31, al-Mukminun [23]: 2, al-Anfal [8]: 2-4, dan al-Nisa' [3]:103); *ketiga,* zakat (QS al-Ma'idah [5]:12, al-Nisa' [3]:77 dan 162, al-Taubah [9]:18, al-Anfal [8]: 2-4 dan al-Mukminun [23]: 1,4); *keempat*, puasa (QS Al-Baqarah [2]: 183); dan *kelima,* haji (QS al-Taubah [9]: 19). Ayat-ayat di atas yang menyebut lima unsur yang oleh penganut Islam Sunni dimasukkan ke dalam rukun Islam itu ternyata al-Qur'an menujukannya kepada orang-orang Mukmin. Hal itu tidak lain bermakna, bahwa kelima rukun itu, merupakan bagian dari rukun Iman. Inilah nalar keislaman Syahrûr.

Bagaimana pandangan Syahrûr tentang keharusan berdirinya pemerintahan Tuhan sebagaimana diperjuangkan oleh para pemikir gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan islamis?

---

116 *Ibid.*, h. 127-128.

117 *Ibid.*, h. 34, 127-128

Dari *Al-Hâkimiyyah al-Ilâhiyah* ke *Al-Hâkimiyyah Al-Basyariyah*

KETIKA membahas persoalan *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah* yang menjadi senjata gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme dengan inspirasi Khawârij klasik, Syahrûr memulai analisisnya dengan mengkritik pemikiran tokoh-tokoh inspiratornya seperti Abdul Wahhab, Abu al-'A'la al-Maududi, dan Sayyid Qutb. Selain tokoh-tokoh yang menjadi inspirator di atas, Syahrûr juga melansir secara apresiatif dan kritis pemikiran Abû al-Qâsim Hâj Hammad,[118] yang menulis buku khusus tentang *al-hâkimiyyah*[119] kendati, sebagaimana Syahrûr, dia tidak menjadi tokoh inspirator dan ideologis gerakan Islam tertentu. Ini di satu sisi.

Di sisi lain, Syahrûr melihat banyak kesalahan dalam memahami pemikiran tentang perbedaan Islam yang dibawa Nabi Muhammad Saw. dengan agama Yahudi dan Nasrani. Jika dua yang terakhir merupakan agama yang bersifat situasional, lokal, dan untuk kaum tertentu, maka Islam bersifat universal, untuk seluruh ruang dan waktu, dan seluruh umat manusia. Akan tetapi, Syahrûr melihat ada beberapa keraguan di kalangan pemikir tentang universalitas al-Qur'an itu sendiri. Bagaimana mungkin disebut universal jika al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam bersifat terbatas, sedangkan realitas kehidupan tak terbatas bahkan selalu berubah. Lalu, bagaimana mungkin kita berhukum dengan hukum Allah? Sekilas Syahrûr memberikan jawaban bahwa al-Qur'an itu memang terbatas, tetapi ia merupakan teks yang bersifat teoretis dan abstrak, sedangkan penerapannya diserahkan pada ijti-

---

118 Menurut Syahrûr, kelemahan pemikiran Hâj Hammad terutama soal konsep *al-hâkimiyyah al-ilâhiyyah*-nya yang melihat kekuasaan Tuhan pada level *rubûbiyah* saja. Sebab, *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah* yang menempatkan Tuhan terlibat langsung dalam kehidupan nyata Bani Israil periode awal dan menundukkan alam kepada Nabi Daud dan Sulaiman untuk periode Bani Israil kedua mengindikasikan Tuhan bersifat memaksa dan melarang manusia berijtihad. Di sana, level *ulûhiyah* Tuhan sebagai pemberi syariat diabaikan, yang sejatinya menjadi poin utama konsep *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah*, yang nanti menjadi titik tolak analisis Syahrûr. Selain itu, Hâj Hammad juga tidak memulai analisisnya atas *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah* dari ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi senjata utama gerakan khawarij-wahhabi dan islamisme, yakni seseorang yang tidak berhukum dengan hukum Allah disebut kafir, zalim, dan fasik (QS al-Maidah [5]: 44, 45, 47). Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah: Qirâ'ah Mu'âshirah li al-Hâkimiyyah*, (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqi, 2014), h. 91-96

119 Muhammad Abû al-Qâsim Hâj Hammad, *al-Hâkimiyyah*, (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqi, 2010)

had manusia yang sudah dimulai oleh Nabi Muhammad Saw. dan para Sahabat.[120]

Dari dua problem itulah, Syahrûr menawarkan penafsiran baru yang disebut penafsiran kontemporer terhadap *al-ẖâkimiyyah al-ilâhiyah* yang dimulainya dari penegasan bahwa konsep itu sejatinya dibawakan pada level *ulûhiyah* dari sifat Tuhan, bukan level *rubûbiyah*. Al-Qur'an harus ditafsirkan secara benar dengan melihat konteks *nuzul*-nya, agar tidak digunakan untuk menjustifikasi kepentingan ideologi tertentu.[121] Syahrûr berpendapat, al-Qur'an (QS al-Maidah [5]: 44, 45, dan 47) yang selama ini dimaknai secara politis oleh gerakan Khawârijî-Wahhâbî dan islamis, sama sekali tidak berbicara tentang hukum Tuhan di bidang politik (level *rubûbiyah*), dan bahwa bukti seseorang berhukum dengan hukum Allah itu adalah dia harus mendirikan Negara Islam atau pemerintahan Tuhan (*al-ẖâkimiyyah al-ilâhiyah*). Ayat-ayat al-Qur'an itu menurut Syahrûr berbicara tentang "hak atau otoritas Allah dalam menentukan hal-hal yang diharamkan (*al-muẖarramât*), dan bahwa seseorang diberi sifat kafir, zalim, dan munafik jika tidak berhukum dengan hukum Allah di bidang syariat ini. Manusia tidak boleh ikut campur dalam menghalalkan sesuatu yang diharamkan oleh Allah, atau sebaliknya mengharamkan sesuatu yang dihalalkan oleh Allah. Jika ada orang yang melakukan itu, berarti dia sudah melakukan syirik, yakni mengatakan sesuatu tentang hal-hal yang tidak dikatakan oleh Allah.[122]

Syahrûr lalu membandingkan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. dengan ajaran-ajaran (*risalah-risalah samawî*) yang dibawa oleh nabi-nabi sebelumnya, yakni Yahudi yang dibawa Nabi Musa dan Nasrani yang dibawa oleh Nabi Isa. Syahrûr menilai, ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. mempunyai tiga keistimewaan jika dibandingkan dengan dua agama samawi sebelumnya, yakni membawa pesan yang bersifat *raẖmah*, sebagai penutup ajaran (*khâtimah*), dan bersifat universal (*'âlamiyah*).[123]

---

120 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 131-133
121 *Ibid.*, h. 97-106
122 *Ibid.*, h. 133-136
123 *Ibid.*, h. 107-111

Pertama, syariat *ra<u>h</u>mah* itu sebenarnya banyak disebutkan di dalam al-Qur'an misalnya, Nabi Muhammad Saw. diutus untuk memberi rahmat bagi sekalian alam (QS al-Anbiya' [21]: 107), dan hal itu merupakan pemberian dari Allah sebagai pemilik sifat *ra<u>h</u>mah* (QS al-An'am [6]: 54). Islam juga memberikan hukuman yang lebih meringankan (*takhfif*) (QS al-Baqarah [2]: 178) terkait dengan hukuman "membunuh" yang disyariatkan dalam risalah agama samawi sebelumnya. Tidak hanya di dunia, kasih sayang (*ra<u>h</u>mah*) yang diberikan Allah untuk orang-orang mukmin juga terjadi di akhirat (QS Ali Imran [3]: 107), dan al-A'raf [7]: 157). Keberhasilan orang-orang mukmin di akhirat menurut Syahrûr merupakan buah dari keikutsertaan mereka terhadap rahmat yang diberikan Allah di dunia melalui risalah Muhammad Saw. Bahkan, rahmat Allah diberikan kepada orang-orang Muslim dan orang-orang mukmin di antara umat Nabi Muhammad Saw. Inilah rahmat yang diberikan kepada umat manusia sebagai risalah terakhir.[124]

Kedua, syariat terakhir.[125] Istilah terakhir (*khatama*) yang terdapat di dalam al-Qur'an (QS al-Ahzab [33]: 40) berasal dari huruf "*kha', ta', mim*" yang asalnya bermakna "tabiat bagi sesuatu", yang terkait dengan sampainya sesuatu pada akhir atau puncak sesuatu itu sendiri. Sebab, tabiat sesuatu sendiri tidak akan ada kecuali setelah ia mencapai titik akhir. Begitu juga lafaz "*khâtama*" yang diambil dari lafaz "*khatama*" merupakan puncak dari sesuatu. Nabi Muhammad Saw. disebut "*Khâtim*" karena menjadi puncak atau titik akhir dari risalah samawi, dan hal itu tidak akan terjadi kecuali jika risalah itu telah mencapai puncaknya. Sedangkan puncak dari risalah Muhammad Saw., menurut Syahrûr, adalah sifat kasih sayang (*rahmat*) yang diberikan kepada semua manusia, termasuk sifat meringankan (*takhfif*). Jadi, kepada semua manusia, Islam mengajarkan untuk berkasih sayang, dan ajarannya bersifat meringankan. Sifat ini merupakan pemberian dari Allah untuk seluruh umat manusia,[126] sekaligus sebagai ganti dari

---

124 *Ibid.*, h. 108-109

125 Pandangan baru tentang makna "Syariat terakhir" dikemukakan Soroush. Lihat karya saya: Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017)

126 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 109

syariat sebelumnya yang bersifat hukuman. Begitu juga "hal-hal yang diharamkan" sudah berakhir pada risalah Nabi Muhammad Saw. Sebagai syariat terakhir, *tahrîm* itu ditujukan kepada siapa pun. Sebab, agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad itu bersifat universal.[127]

Ketiga, universalisme risalah Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. bisa dilihat dari keluasan cakupannya (QS al-A'raf [7]: 158).[128] Ia mencakup seluruh dimensi kehidupan manusia, baik dilihat dari teori *hudud*-nya yang bisa diterapkan untuk seluruh umat manusia yang menganut syariat yang berbeda-beda, maupun dari segi hal-hal yang diharamkan yang sebenarnya berkaitan dengan nilai dan fitrah kemanusiaan manusia yang pernah diterapkan pada syariat sebelumnya dan masih bertahan sampai syariat Nabi Muhammad Saw.[129] Untuk mengetahui dimensi universalisme Islam, hal itu juga bisa dilihat dari pandangan Islam tentang *al-hâkimiyyah.* Untuk mengetahui konsep *al-hâkimiyyah* dalam Islam harus dimulai dari konsep hukum Islam tentang "*tahrîm*", lantaran *al-hâkimiyyah* masuk ke dalam posisi *ulûhiyah* Tuhan yang menurut Syahrûr membahas tentang dimensi syariat Islam.[130]

Penting dicatat, *al-hâkimiyyah* yang dipahami Syahrûr berbeda dengan yang dipahami oleh gerakan Islam Khawâriji-Wahhâbî, Islamisme, dan Hâj Hammad. Karena memasukkan *al-hâkimiyyah* ke dalam sifat *ulûhiyah* Tuhan, Syahrûr memaknai *al-hâkimiyyah* sebagai "otoritas Tuhan dalam menentukan hukum sesuatu", dan sama sekali tidak berkaitan otoritas atau kekuasaan Tuhan dalam suatu pemerintahan misalnya keharusan berdirinya pemerintahan Tuhan sebagaimana diteorikan oleh gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan Islamisme. Juga bukan dalam hal keterlibatan langsung Tuhan kepada manusia dalam bentuk memberikan pemahaman (*tafhîm*) atau menundukkan (*taskhir*) alam kepada wakil-Nya sebagaimana diteorikan oleh Hâj Hammad. Para pemikir di atas, menurut Syahrûr, membawa *al-hâkimiyyah* ke dalam sifat *rubûbiyah* Tuhan. Sebaliknya, Syahrûr membawa *al-hâkimiyyah* pada sifat *ulûhiyah* Tuhan, yakni sebagai

127 *Ibid.*, h. 135-136
128 Pandangan Syahrûr ihwal universalisme Islam ini sejalan dengan pandangan Haj Hammad.
129 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 109-110
130 *Ibid.*, h. 133

pemegang otoritas dalam menentukan hukum syariat, baik berkaitan dengan hukum hal-hal yang diharamkan (*al-muharramât*), hukum hal-hal yang dilarang (*al-manhiyât*) maupun hukum hal-hal yang dihalalkan (*al-muhallalât*). Otoritas *tasyri'i* Tuhan itu (*al-hâkimiyyah*) dia pilah menjadi tiga kategori:

Pertama, *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah*. *Al-hâkimiyyah* kategori ini membicarakan otoritas mutlak Tuhan dalam hal menentukan hukum haram di dunia ini. Tuhan secara mutlak menentukan, membatasi, dan memilah-milah secara jelas hal-hal yang diharamkan (*al-muharramât*) dan karena itu tidak boleh ada ijtihad manusia untuk menentukan masalah ini. Yang masuk kategori ini biasanya adalah ayat-ayat yang sudah jelas, yang biasa disebut ayat *al-muhkamât* sehingga hal-hal yang diharamkan itu sudah jelas pada dirinya (*al-harâm bayyinun*)[131]

Secara historis, istilah *harâm* muncul pada masa Nabi Ibrahim yang kala itu berkaitan dengan tempat (*tahrîm makânî*) (QS Ibrahim [14]: 37). *Tahrîm* yang bersifat etika (*tahrîm sulukî*) memang pernah terjadi pada masa Nabi Musa (QS Ali Imran [3]: 93), tetapi *tahrîm* itu dilakukan sendiri oleh Bani Israil, bukan oleh Tuhan. Karena itu, *tahrîm sulukî* pada masa Nabi Musa itu tidak bisa disebut sebagai *tahrîm ilahî*. Sebagaimana *tahrîm*, *fâkhisyah* yang merupakan nilai-nilai etis untuk kemanusiaan manusia (berhubungan intim sesama jenis, misalnya antara laki-laki dengan laki-laki) juga pernah muncul dalam sejarah yakni pada masa Nabi Luth (QS al-Ankabut [29]: 3).[132] Jadi, menurut Syahrûr, *tahrîm* atau *fâkhisyah* dalam pengertian syariat belum muncul pada masa Nabi Nuh, Hud, Shaleh, Syu'aib, dan Luth, dan pernah muncul pada masa Musa. Makna *tahrîm* dan *fâkhisyah* yang paling jelas terjadi pada risalah Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. *Tahrîm* merupakan bagian yang paling penting dari konsep "larangan", termasuk di dalamnya adalah syirik, membunuh, perbuatan tercela (*al-khabâits*), *fâkhisyah,* dan durhaka pada orang-tua. Karena Islam adalah fitrah, dan perbuatan tercela itu melanggar

131 *Ibid.*, h. 428
132 *Ibid.*, h. 134

fitrah, maka *tahrîm* yang ditawarkan oleh Nabi Muhammad Saw. bertujuan agar manusia tetap berada dalam fitrahnya.[133]

Karena risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. itu bersifat universal, luas dan merupakan risalah terakhir, maka konsep "haram" itu menjadi kekal, luas, dan esensial. Dikatakan "kekal" karena ia merupakan bagian dari risalah terakhir; dikatakan "luas" karena ia diambil dari karakter Islam yang bersifat universal; dan dikatakan "esensial" karena ia digunakan untuk menopang dimensi kasih sayang (*rahmah*) dari ajaran Islam dengan cara membatasi secara jelas hal-hal yang diharamkan dan yang meringankan bagi manusia. Jadi, konsep *tahrîm* ini bersifat luas dan universal, karena ia bagian dari risalah terakhir. [134]

Syahrûr sendiri mengaitkan *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah* dengan sifat *ulûhiyah*, bukan dengan sifat *rubûbiyah*. Dengan pemahaman seperti itu, Syahrûr menyimpulkan bahwa jargon "tidak ada hukum kecuali hukum Allah" yang terdapat dalam al-Qur'an (QS Yusuf [12]: 40) dimaksudkan bahwa hukum itu hanya bagi Allah di dalam tauhid *ulûhiyah*-nya dan tidak boleh syirik dalam beribadah. Karena itu, yang dimaksud syirik adalah mengatakan sesuatu dengan mengatasnamakan Allah, padahal Allah sendiri tidak pernah mengatakan demikian, terutama terkait dengan menghalalkan sesuatu yang diharamkan oleh Allah atau sebaliknya. Di antara hal-hal yang diharamkan menurut al-Qur'an sebagai representasi Allah adalah: syirik, durhaka kepada orangtua, membunuh anak dengan alasan miskin, mendekati hal-hal yang tidak baik (*al-khabâits*), baik yang terlihat maupun yang tersembunyi, membunuh tanpa alasan yang dibenarkan syariat, mendekati harta anak yatim secara manipulatif, menimbang secara curang, berlaku tidak adil karena pertimbangan keluarga, melanggar janji Allah, hal-hal yang diharamkan berkaitan dengan perempuan, bangkai, darah dan daging babi, mengatakan sesuatu tentang Allah yang tidak diketahui, dan lain-lain.[135]

---

133 *Ibid.*, h. 135
134 *Ibid.*, h. 135
135 *Ibid.*, h. 136-163

Jika terkait dengan ketentuan *tahrîm* itu merupakan hak mutlak Allah, dan sama sekali tidak memberi kesempatan kepada manusia untuk terlibat di dalam menentukan kehalalan dan keharamannya, lalu di mana ketentuan syariat yang memberi kesempatan kepada manusia untuk terlibat di dalamnya? Di antara *al-hâkimiyyah* yang melibatkan manusia, menurut Syahrûr, adalah *al-hâkimiyyah al-musytarikah*.

Kedua, al-hâkimiyyah al-musytarikah. Syahrûr mengajukan pertanyaan, jika konsep *tahrîm* yang bersifat luas dan kekal itu sudah jelas disebutkan di dalam al-Qur'an (*al-harâmu bayyinun*), begitu juga konsep halal sebagai pasangannya (*al-halâlu bayyinun*), sebagaimana akan dibahas selanjutnya, lalu adakah konsep yang berada di tengah-tengah antara keduanya? Syahrûr sendiri menjawab "ada", yakni hal-hal yang dilarang (*al-manhiyat*) sebagaimana disabdakan Nabi Muhammad Saw. "… *al-halâlu bayyinun wa al-harâmu bayyinun, wa bainahumâ musytabihâtun, la ya'lamuhâ katsîrun min al-nâs*…". Hal-hal yang dilarang (*al-manhiyât*) berada dalam posisi yang ambigu (*musytabihât*), yakni keberadaan sesuatu antara dua kutub: Tuhan dan manusia. Itu berarti, *al-hâkimiyyah* kategori ini membicarakan wilayah otoritas Tuhan dan wilayah otoritas manusia dalam menentukan hukum tentang hal-hal yang dilarang (*al-manhiyât*). Manusia diberi kesempatan untuk melakukan ijtihad terhadap hal-hal yang dilarang (*al-manhiyât)* yang masuk ke dalam kategori ayat-ayat yang ambigu (*al-musytabihât*) itu sesuai dengan situasi dan kondisi yang mengelilinginya. Karena itu, ini disebut juga dengan istilah *al-ilâhiyah al-insâniyah.*[136]

Setelah mengkritik pemahaman para fukaha dan mufasir tentang hal-hal yang dilarang (*al-manhiyât)* dan hal-hal yang ambigu (*al-musytabihât*), Syahrûr memulai analisisnya terhadap *al-musytabihât* dari sisi kebahasaan. Secara bahasa, *al-musytabihât* adalah hal-hal yang berkaitan dengan suatu perkara. Syahrûr lalu mengaitkan dengan ketegasan posisi hal-hal yang diharamkan (*al-muharramât)* dan hal-hal yang dihalalkan (*al-muhallalât)*. *Al-muharramât* adalah hal-hal yang diharamkan selamanya, yang tidak bisa bertambah dan tidak bisa berkurang sama sekali, dan di dalam al-Qur'an disebutkan baik secara global maupun terperinci, dan *al-muhalalât* adalah hal-hal

136 *Ibid.*, h. 176

yang dihalalkan dan tidak akan pernah diharamkan, kecuali sekadar memutlakkan dan menentukannya (*muqayyad*), sedangkan *al-musytabihât* yang berada di tengah-tengah keduanya adalah hal-hal yang tidak diharamkan selama-lamanya, dan tidak pula termasuk hal-hal yang diizinkan untuk selama-lamanya. Akan tetapi, pelarangan dan pemberian izin itu didasarkan pada situasi dan kondisi tertentu dan tuntutan masyarakat. Inilah *al-manhiyât* yang disinggung di dalam al-Qur'an, bukan seperti disinggung para fukaha.[137]

Syahrûr berpendapat bahwa hal-hal yang dilarang (*al-manhiyât)* di dalam al-Qur'an terpilah menjadi dua kategori: (1) *al-manhiyât al-ilâhi,* yakni larangan-larangan yang disebutkan di dalam al-Qur'an dan berlaku seterusnya bagi manusia dalam seluruh situasi dan kondisi seperti *ghibah*; dan (2) *al-manhiyât al-insâni,* yakni larangan-larangan yang disinggung di dalam al-Qur'an, tetapi praktiknya diserahkan pada ijtihad manusia sesuai dengan situasi dan kondisi.[138] Yang pertama bersifat universal-abadi, sedangkan yang kedua bersifat manusiawi-situasional. Di antara *al-manhiyyât* yang disinggung di dalam al-Qur'an adalah *al-tajassus, ghibah,* memakan harta orang lain, bunuh diri, minum khamr, main judi, menyembah berhala, sihir dan lain-lain.[139]

Ketiga, *al-h̲âkimiyyah al-insâniyah*. Yang masuk ke dalam kategori *al-hâkimiyyah* ini adalah hal-hal yang berkaitan dengan hukum halal. Asas setiap sesuatu adalah mubah, kecuali yang diharamkan oleh Allah.[140] Karena pengharaman (*tah̲rîm*) dan penghalalan (*tah̲lil*) itu merupakan persoalan yang berkaitan langsung dengan manusia, baik secara individual maupun sosial, maka al-Qur'an secara mutlak memberikan penjelasan tentang keduanya sehingga hal-hal yang dihalalkan itu sendiri menjadi jelas (*al-h̲alâlu bayyinun*). Namun, manusia masih diberi kesempatan untuk berijtihad sebagaimana juga diberi hak untuk berijtihad terkait dengan hal-hal yang dilarang (*al-manhiyyât)*, dan beberapa hal yang dihalalkan (*al-muh̲allalât*), seperti persoalan poligami dan talak yang menjadi wilayah *al-h̲âkimiyyah al-*

137 *Ibid.*, h. 177-178
138 *Ibid.*, h. 195-196
139 *Ibid.*, h. 179-196
140 *Ibid.*, h. 196

insâniyah. Jadi, *al-hâkimiyyah* kategori ini melibatkan manusia dalam bentuk ijtihad untuk menyingkap pesan Tuhan di dalam al-Qur'an agar ia sesuai dengan situasi dan kondisi zaman.[141]

Syahrûr berpendapat bahwa hal-hal yang dihalalkan itu (*al-muhallalât*) terpilah menjadi dua kategori: (1) hal-hal yang dihalalkan yang bersifat mutlak, universal, dan abadi karena ia menjadi asas kehidupan; dan (2) hal-hal yang dihalalkan yang bersifat relatif, spesifik (*muqayyad*), lokal, dan situasional karena ia tunduk pada situasi dan kondisi manusia. Di antara yang masuk ke dalam kategori *al-hâkimiyyah al-insâniyah* adalah teori *hudûd*. Teori ini ada yang bersifat ilahi yang mutlak dan ada yang bersifat insani yang relatif.[142]

Dari *Jihâd Fî Sabîlillah* ke *Rahmah Ilahiyah*

JIHAD merupakan tema yang sangat penting dalam sejarah peradaban Islam, sehingga kita senantiasa mendapati pembahasan tentang tema ini dalam semua kitab fikih yang ditulis sejak abad ke-2 H hingga sekarang, baik dalam bentuk pembahasan ringkas maupun panjang, dan dalam kitab tersendiri maupun menjadi bagian dari kitab fikih. Hanya saja, tegas Syahrûr, pembahasan seputar tema ini sering bercampur aduk antara *jihâd* dengan *qitâl*, *al-qatl, al-harb* dan *al-ghuzw*, baik disebabkan oleh kebodohan, fanatisme buta maupun senjata politik penguasa yang dimulai sejak peristiwa politik yang terjadi di Tsaqifah pasca-wafatnya Nabi Muhammad Saw., peristiwa *tahkîm* Ali dan Mu'awiyah, dan seterusnya. Tema itu kemudian dijustifikasi dengan menggunakan teori *nasikh* dan *mansukh*, *asbâb nuzûl, qirâ'ât* serta berpegang pada teori sinonimitas dalam al-Qur'an. Akibatnya, mereka tidak bisa membedakan istilah-istilah berikut: *syâhid, syahîd, syâhidaini* dan *syuhadâ'; al-ab* dan *al-wâlid; al-ibâd* dan *al-abîd*; serta *al-isrâf* dan *al-tabdzîr*.[143]

Untuk itu, Syahrûr pun melibatkan diri ke dalam kajian seputar jihâd dengan dua tujuan utama: *pertama*, mendefinisikan konsep *ji-*

141 *Ibid.*, h. 196
142 *Ibid.*, h. 197
143 Muhammad Syahrûr, *Tajfîf Manâbi' al-Irhâb*, h. 55

hâd dan *qitâl* secara umum, menjelaskan *jihâd fi sabilillah* dan *qitâl fi sabîlillah* secara lebih spesifik dan menjelaskan kapan tindakan kita disebut *jihâd fi sabîlillah*, baik tindakan itu disertai kekerasan maupun tidak, apakah setiap berperang di jalan Allah mesti disebut *jihâd*, dan apakah setiap *jihâd fi sabilillah* mesti dalam bentuk perang. *Kedua*, menghilangkan campur aduk pemahaman tentang istilah-istilah penting seperti *syâdaqah* dan *al-syahîd*, *al-nâsikh* dan *al-mansûkh*, *al-qashâsh al-qur'ani* dan *ahkam al-risâlah*.[144] Sesuai dengan fokus tulisan ini, yang akan dilansir berikut adalah tujuan pertama.

Memulai kritiknya dari segi bahasa, Syahrûr memaparkan bahwa *jihâd* berasal dari *masdar rubâ'î* yang terdiri dari huruf *hija'iyah* yakni "*jim, ha', alîf* dan *dâl*", dan menolak pendapat ahli bahasa yang menyebut huruf "*alif*" dalam *lafazh jihâd* itu sebagai tambahan (*ziyâdah*). Begitu juga dia mengkritik pemaknaan *jihâd* semata-mata berperang di jalan Allah. Sebab, di dalam al-Qur'an ada beberapa istilah *jihâd*, dan ia bermakna berbuat baik dan taat kepada orangtua (QS al-Ankabut [29]: 8 dan QS Luqman [31]: 15). Pemaknaan ini berbeda jauh dengan para fukaha dan beberapa pemikir islamis modern yang memaknai *jihâd* dengan "berperang untuk membunuh orang kafir". Pemahaman-pemahaman di atas, menurut Syahrûr, berbeda jauh dari al-Qur'an dan hadis Nabi tentang jihâd itu sendiri.[145]

Para pemikir yang memaknai jihâd dengan "berperang di jalan Allah" menggunakan teori nasakh untuk mengatasi "pertentangan" antarayat dalam al-Qur'an. Misalnya, kontradiksi antara QS al-Baqarah [2]: 256 yang berbunyi "tidak ada paksaan dalam beragama" dengan QS al-Taubah [9]: 73 yang memerintahkan untuk berjihâd melawan orang kafir dan orang munafik. Yang pertama dinasakh oleh yang kedua. Juga kontradiksi antara ayat QS al-Kahfi [18]: 28 dengan QS al-Taubah [9]: 29. Dan kontradiksi antara ayat QS al-Nahl [16]: 125 dengan QS al-Taubah [9]: 5. Dengan teori *nasakh* itu, jihâd dalam pengertian berperang di jalan Allah melawan orang kafir dan munafik dianggap menasakh kebebasan dalam memilih agama. Menurut me-

144 *Ibid.*, h. 56
145 *Ibid.*, h. 55-57

reka, orang beragama tidak bebas. Orang harus dipaksa untuk memilih agama Islam, bahkan kalau perlu dengan menggunakan kekerasan.[146]

Syahrûr menolak adanya nasakh di dalam al-Qur'an. Menurut Syahrûr, yang dimaksud *nasakh* sebagaimana disinggung di dalam al-Qur'an (QS al-Baqarah [2]: 106; QS al-Nahl [16]: 101) adalah penasakhan oleh syariat dan kitab suci Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. terhadap syariat dan kitab suci samawi yang dibawa oleh para nabi samawi sebelumnya. Salah satu contohnya adalah penasakhan terhadap penggunaan hukuman fisik yang terdapat dalam syariat sebelumnya diganti dengan menggunakan nasihat yang baik dan hukuman yang meringankan (*takhfif*) yang terdapat di dalam syariat Islam.[147]

Selain itu, dengan teori anti-sinonimitasnya, Syahrûr membedakan antara *al-jihâd, al-qitâl,* dan *al-qatlu*. Ketiga istilah ini dia nilai telah dipahami secara campur aduk oleh para fukaha khususnya. Dia lantas menjernihkan ketiga istilah itu sembari menawarkan pemaknaan baru terhadapnya. Dengan mengacu pada hadis Nabi, Syahrûr membagi jihâd menjadi dua kategori: jihâd kecil, yakni *al-qitâl* (berperang) dan jihâd besar, yakni *jihâd al-nafsi*. Akan tetapi, oleh para fukaha, kategori itu dibalik. Mereka menyebut *jihâd fi sabîlillah* secara istilah adalah memerangi orang-orang kafir untuk menolong Islam dan meninggikan kalimat Allah. Jadi, jihâd adalah berperang di jalan Allah. Di dalam berbagai kitab fikih, tegas Syahrûr, bahkan ada sub-bab tersendiri dengan judul "*da'wah ila al-Islâm wâjibun bi al-jihâd al-ibtida'i*". Mendakwahkan Islam wajib memulainya dengan jihâd. Itu berarti, orang-orang Islam memulai berperang lebih dulu. Dengan demikian, jihâd bukan lagi sebagai prinsip yang diizinkan sebagai pembelaan diri dari serangan pihak lain. Jihâd sudah berubah

---

146 *Ibid.*, h. 58-59

147 *Ibid.*, h. 58-60; ulasan kritis tentang nasakh dan mansukh dalam al-Qur'an ditulis beberapa intelektual kontemporer, misalnya Jaser Audah, *Naqd Nazhariyyati al-Naskhi: Bahtsun fi Fiqhi Maqâshid al-Syari'ah,* (Libanon-Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyah lî al-Al-Abhâts wa al-Nasyr, 2013); Muhammad 'Abid al-Jâbiri, *Mawâqif: Idha'ât wa Syahâdât (67)*, (Maroko:Âdima, 2007); Kamil al-Najjar, *Qirâ'ah Manhajiyyah li al-Islâm,* (al-Jamâhiriyah al-'Arabiyyah al-Libiyah al-Isytirâkiyah al-Uzmâ, 2005), h. 190-203; dan Mahmud Muhammad Thahâ, *Nahwa Masyru'i Mustaqbalay fî al-Islâm: Tsalâtsah min al-A'mâl al-Asâsiyyah lî al-Mufakkiri al-Syahid*, cet. ke-2 (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafî al-'Arabî, dan Kuwait: Dâr al-Qirthâs, 2007).

menjadi agresi yang secara aktif menyerang pihak lain. Istilah ini menurut Syahrûr mempunyai makna negatif terhadap istilah jihâd itu sendiri.[148]

Begitu juga telah terjadi campur aduk antara jihâd dengan *qitâl*. Menurut Syahrûr, *qitâl* itu melibatkan dua kubu yang berada dalam posisi yang sama. Keduanya sama-sama aktif menyerang pihak lain. Kalau yang satunya tidak aktif menyerang, maka ia tidak disebut *qitâl* (berperang). *Al-qitâl* menurut Syahrûr merupakan taklif yang paling berat bagi jiwa manusia, karena di dalam *qitâl* itu ada sesuatu yang tidak disukai, yakni adanya pembunuhan (*al-qatlu*) (QS al-Baqarah [2]: 216). Akan tetapi, *qitâl* tidak diwajibkan untuk semua orang. Ia menjadi wajib *kifayah*.[149]

Selain redefinisi istilah jihâd, Syahrûr juga melihat jihâd dalam konteks kebebasan beragama, antara menjadi kafir atau mukmin. Al-Qur'an memberikan kebebasan memilih (QS al-Kahfi [18]: 29), dan melarang adanya paksaan (QS al-Baqarah [2]: 256) dalam memilih keyakinan keagamaannya. Sebab, tidak mungkin menghilangkan kekafiran dan diharapkan semua manusia menjadi mukmin (QS al-Ra'd [13]: 31). Keberadaan kedua komunitas umat manusia itu bersifat kosmis, dalam arti sesuai dengan hukum alam, dan al-Qur'an hanya menjabarkan persoalan kosmis tersebut, bukan persoalan penyembahan atau legislasi. Karena itu, orang-orang mukmin diminta menerima keberadaan orang-orang kafir yang secara kosmis mesti ada, dan berhubungan secara dialektis dengan mereka, bukannya hendak menghapus mereka dari muka bumi ini. Konsekuensi dari pilihannya bukan di dunia ini, melainkan di akhirat kelak, dan hanya Tuhan-lah yang mempunyai otoritas membalasnya.[150]

Sejalan dengan redefinisi itu, Syahrûr memperingatkan untuk hati-hati menggunakan istilah *jihâd fi sabîlillah*, dan menyarankan agar kita kembali pada *jihâd akbar*. Di antara *jihâd akbar* itu adalah berjuang mendapatkan rezeki yang halal, berjuang mendapatkan ilmu, perjuangan kaum perempuan ketika melahirkan dan mengalami haid,

---

148 Muhammad Syahrûr, *Tajfîf Manâbi' al-Irhâb*, h. 76

149 *Ibid.*, h. 91-94

150 Muhammad Syahrûr, *Dirâsah al-Islâmiyah Mu'âshirah fî al-Daulah wa Al-Mujtama'*, (Damaskus: al-Ahâlî li al-al-Nasyr wa al-Tauzi', 1994), h. 341-369

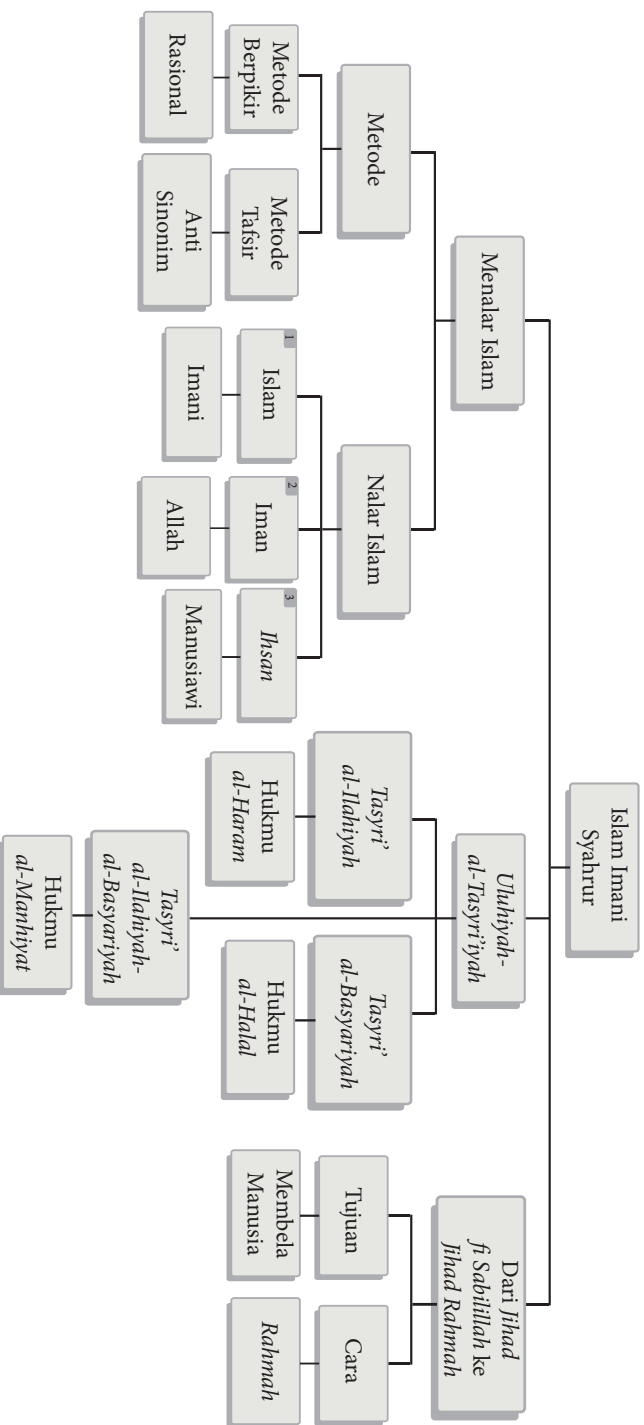
dan lain-lain.[151] Itu semua merupakan perjuangan yang membutuh-kan kesabaran jiwa. Karena itu, sejatinya kita mengedepankan syariat *rahmah* daripada syariat *jihâdis* dalam bentuk berperang yang oleh Nabi disebut sebagai *jihâd* kecil, karena Nabi Muhammad Saw. diutus untuk memberi rahmat bagi sekalian alam (QS al-Anbiya' [21]: 107). Tidak hanya di dunia, kasih sayang (*rahmah*) yang diberikan Allah untuk orang-orang mukmin juga terjadi di akhirat (QS Ali Imran [3]: 107 dan (QS al-A'raf [7]:157). Bahkan, rahmat Allah diberikan kepada orang-orang Muslim dan orang-orang mukmin di antara umat Nabi Muhammad Saw. Inilah rahmat yang diberikan kepada umat manusia sebagai risalah terakhir.[152][]

---

151 *Ibid.*, 93-94
152 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sulthah*, h. 108-109

Bagan Islam Imani Muhammad Syahrur

- Islam Imani Syahrur
  - Menalar Islam
    - Metode
      - Metode Berpikir
        - Rasional
      - Metode Tafsir
        - Anti Sinonim
    - Nalar Islam
      - [1] Islam
        - Imani
      - [2] Iman
        - Allah
      - [3] *Ihsan*
        - Manusiawi
  - *Uluhiyah-al-Tasyri'iyah*
    - *Tasyri' al-Ilahiyah*
      - Hukmu *al-Haram*
    - *Tasyri' al-Basyariyah*
      - Hukmu *al-Halal*
    - *Tasyri' al-Ilahiyah-al-Basyariyah*
      - Hukmu *al-Manhiyat*
  - Dari *Jihad fi Sabilillah* ke *Jihad Rahmah*
    - Tujuan
      - Membela Manusia
    - Cara
      - *Rahmah*

Bab 6

KRITIK DEKONSTRUKTIF ATAS NALAR ISLAM KHAWÂRIJÎ-WAHHÂBÎ & ISLAMISME

Pada bab-bab sebelumnya sudah dideskripsikan nalar keislaman tokoh yang menjadi inspirator dan simbol tiga gerakan Islam modern dan kontemporer yakni, Abdul Wahhab yang menjadi inspirator dan simbol gerakan Islam Khawârijî-Wahhabî, al-Maududi dan Sayyid Qutb sebagai inspirator dan simbol Islamisme, serta Asymawi, Hâj Hammad dan Syahrûr yang menjadi inspirator dan simbol gerakan Islam Pluralis. Tiga tokoh yang menjadi inspirator dan simbol dua gerakan pertama mempunyai kesamaan nalar, yakni sama-sama menggunakan metode berpikir dialektika-dikotomis, menawarkan nalar Islam yang bertujuan untuk membela Tuhan (dengan mengedepankan tauhid *ulûhiyah*), mengharuskan berdirinya pemerintahan Tuhan (*al-h̲âkimiyyah al-ilâhiyah*), dan menggunakan cara-cara revolusioner yang disebut *jihâd fi sabîlillah* demi meraih tujuannya. Keduanya sama-sama menganut nalar Islam

literalis-*takfîrî*. Yang membedakan keduanya adalah genealogi nalar Islamnya. Jika Abdul Wahhab menjadi cermin-retak Khawârij klasik yang menarik agama ke dalam fanatisme suku, al-Maududi dan Sayyid Qutb menjadi cermin-retak dari Mu'awiyah yang menarik agama ke dalam ranah politik-suku.

Sedangkan para pemikir pluralis memaknai ulang keempat atau ketiga kunci nalar Islam yang digunakan oleh para pemikir yang mewakili gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme. Muhammad Sa'id al-Asymawi, Hâj Hammad, dan Muhammad Syahrûr menggunakan metode berpikir rasional-demonstratif, menawarkan nalar Islam yang bertujuan untuk membela manusia (dengan memberikan porsi yang seimbang atas trilogi ajaran Islam: iman, Islam, dan *ihsan*), memaknai konsep *al-h̲âkimiyyah* ke wilayah non-politik (dengan kategorinya masing-masing sebagaimana disajikan di depan), dan menawarkan konsep *rah̲matan li al-'âlamîn* sebagai ganti *jihâd fi sabîlillah* yang selama ini dimaknai sebagai peperangan fisik melawan pihak lain yang berada di luar kelompoknya.

Setelah menyajikan secara deskriptif nalar keislaman mereka, berikut akan disajikan kritik dari para pemikir Muslim pluralis terhadap nalar keislaman Abdul Wahhab, al-Maududi, dan Sayyid Qutb yang masing-masing menjadi inspirator dan simbol gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan Islamisme. Selanjutnya akan ditawarkan kritik dekonstruktif dari saya sendiri terhadap mereka.

KRITIK ATAS NALAR ISLAM KHAWÂRIJÎ-WAHHÂBÎ DAN ISLAMISME

SEKADAR melengkapi nalar Islam para pemikir pluralis yang sudah disajikan pada bab sebelumnya itu, berikut dua contoh kritik mereka terhadap nalar-Islam Abdul Wahhab dan al-Maududi sebagai wakil dari gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan Islamisme.

Pertama, metode berpikir dialektis-dikotomis Abdul Wahhab dinilai oleh beberapa pemikir Muslim-pluralis mempunyai semangat yang sama dengan nalar Islam Khawârij klasik. Yakni, *pertama,*

mereka menganut nasionalisme Islam, sembari mengambil posisi berlawanan dengan nasionalisme yang berkembang selama ini, memusuhi kepala negaranya, menolak persaudaraan kewarganegaraan (*ukhuwah wathaniyah*), sistem yang berlaku di dalamnya, hakimnya, dan lain sebagainya.[1] *Kedua,* mereka menganut doktrin *al-hâkimiyyah al-ilâhiyah* yang pada gilirannya memaksa kita untuk menyingkirkan "*thâghût*" semacam demokrasi, sekularisme dan nasionalisme yang dikreasi oleh manusia. Hukum Tuhan harus diterapkan ke dalam kehidupan manusia (*tathbîq al-syari'ah)*, bukan hukum buatan manusia.[2] Inilah unsur *ketiga* dari mazhab khawâriji atau mazhab harbi. *Keempat,* mereka biasa membid'ahkan, mensyirikkan, dan mengafirkan pihak lain di luar kelompoknya. Selain menuduh kafir seseorang di luar kelompoknya yang dinilai tidak berhukum dengan hukum Tuhan, mereka juga menuduh kafir pemerintah dan masyarakat yang tidak menggunakan sistem pemerintahan dan hukum Tuhan (*al-ẖâkimiyyah al-ilâhiyah*) yang mereka pahami.[3] Dan *kelima,* mereka memahami al-Qur'an secara tekstual sehingga menyebabkan munculnya penyelewengan makna-makna yang ada dalam al-Qur'an.

Nalar keislaman yang kaku seperti ini tidak hanya terjebak pada terjadinya penyelewengan makna-makna yang ada dalam al-Qur'an—salah satunya ketika menafsirkan al-Qur'an Surat Yusuf [12]: 40, dan Surat al-Maidah [5]:44, 45 dan 47—tetapi juga membahayakan hubungan antarmanusia karena disekat-sekat oleh tauhid yang bersifat *ulûhiyah* sentris.[4] Inilah di antara kritik Asymawi dan Khaled Abou el Fadl terhadap nalar-Islam Khawârijî-Wahhâbî.

Kedua, Muhammad Syahrûr memberikan beberapa catatan kritis terhadap nalar islamisme al-Maududi. *Pertama*, al-Maududi menggunakan istilah *jahiliah* yang sebenarnya digunakan untuk masyarakat Arab pra-Islam lalu digunakan untuk menilai masyarakat Barat yang tentu saja hidup di luar ajaran Islam. *Kedua*, istilah *jahiliah* itu digunakan oleh al-Maududi sebagai "senjata pemikiran" untuk memerangi

---

1 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ma'âlim fi al-Islâm*, (Libanon-Beirut:al-Intisyâr al-'Arabi", 2004), h. 87-88

2 *Ibid.*, h. 91-93

3 *Ibid.*, h. 93-95

4 *Ibid.,* h. 95-98

pemikiran dan filsafat Barat sebagaimana dia juga menggunakannya sebagai alat politik dan sosiologis dalam mengarungi kehidupan yang berkembang di masyarakat India dan Barat kala itu, karena hukum Tuhan diabaikan sama sekali di kedua peradaban itu. *Ketiga*, pada awalnya, al-Maududi mengungkapkan dan menggunakan konsep *al-hâkimiyyah al-islâmiyah* dalam konteks negara India yang dihuni masyarakat yang mayoritas beragama Hindu, yang pada saat itu, sedang mengalami konflik internal antara penganut agama Hindu dan Islam, juga sedang berada dalam jajahan Inggris. Akan tetapi, dia kemudian menggeneralisasi konsep *al-h̲âkimiyyah al-islâmiyah* itu untuk negara-negara di luar India bahkan seluruh peradaban Barat yang menjadi ikon dari *al-h̲âkimiyyah al-basyariyah*.[5]

Jamal al-Banna juga mengkritik cara berpikir al-Maududi dalam beberapa hal. *Pertama*, dalam melukiskan dan mendeskripsikan kekuasaan Tuhan, al-Maududi terjebak dengan pendeskripsian yang bersifat *basyari*, karena dia sering menganalogikan kekuasaan Tuhan terhadap alam dan manusia dengan kekuasaan raja terhadap rakyatnya, kekuasaan panglima perang terhadap pasukannya, atau kekuasaan tuan terhadap hamba sahayanya. *Kedua*, beribadah kepada Allah tidak berarti hilangnya kebebasan manusia di bumi ini. Deskripsi yang dilakukan al-Maududi mengesankan hilangnya kebebasan manusia, padahal al-Qur'an menegaskan posisi manusia sebagai wakil Tuhan di muka bumi ini (*khalîfah fi al-ardhi*). *Ketiga*, ajaran al-Qur'an secara umum berbeda dengan apa yang digambarkan al-Maududi. Di dalam al-Qur'an dinyatakan bahwa Allah tidak memberi beban tanggung jawab di luar kemampuan manusia; malah sebaliknya, al-Qur'an memberikan kemudahan, tidak menyulitkan, dan yang paling penting adalah memberikan kebebasan. Adapun pemikiran al-Maududi terkesan memaksakan dan mempersulit, hingga menuduh kafir seseorang yang tidak sejalan dengan pemikirannya.

Keempat, penekanan pada dimensi *ubudiyah* kepada Allah, sembari melepaskan kebebasan berpikir yang dimiliki manusia, justru membuat ibadah menjadi tidak jelas, sehingga manusia bisa terje-

---

5 Muhammad Syahrur, *al-Dîn wa al-Sulthah: Qirâ'ah Mu'âshirah li al-Hâkimiyyah*, (Libanon-Beirut: Dâr al-Sâqî, 2014), h. 51-53

bak pada *takhayul*, dan pencampuradukkan antara kebenaran dan kesesatan. *Kelima*, pemahaman terhadap al-Qur'an sejatinya disesuaikan dengan tingkatan kebudayaan, memerhatikan dimensi ruh dari Islam, *maqâshid syarî'ah*, dan selalu disesuaikan dengan tuntutan zaman. Model pemahaman seperti ini tidak mesti disesuaikan dengan pemahaman para ulama terdahulu, karena mereka bukanlah pembuat hukum sehingga pemikirannya tidak mesti secara kaku diikuti dan bersifat paten. Atau meminjam pemikiran Umar bin Khattab, sejatinya pemahaman terhadap *nash* al-Qur'an difokuskan pada '*illat*-nya atau hikmahnya, sehingga ketika '*illat* atau hikmahnya belum ditemukan, *nash* itu pun sebaiknya tidak digunakan.[6]

DEKONSTRUKSI NALAR ISLAM

SAYA juga memberikan catatan kritis dekonstruktif[7] terhadap nalar Islam Abdul Wahhab sebagai tokoh, inspirator dan simbol gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî, serta al-Maududi dan Sayyid Qutb sebagai tokoh, inspirator dan simbol gerakan Islam Islamisme dengan mengacu pada empat atau tiga kunci nalar Islam sebagaimana disinggung di atas. Sebagai pijakan kritik dekonstruktif, saya memulai sajian berikut dari metode berpikir yang saya gunakan sebagaimana ketiga tokoh itu juga menggunakan metode berpikir dalam memahami Islam. Di dalamnya akan dianalisis secara kritis kebiasaan mereka yang menuduh sesat, syirik, bidah dan kafir orang lain. Kemudian dilanjutkan pada kritik terhadap struktur nalar keislaman mereka, serta tawaran pemahaman keislaman yang lebih berpihak kepada manusia.

Bagaimana Saya Berpikir

SECARA epistemologis, ada tiga unsur dalam proses berpikir: subjek, objek, dan proses berpikir itu sendiri.[8] Dalam epistemologi, subjek

---

6 Muhammad Jamal al-Banna, *al-Islâm: Dîn wa Umatun, wa laitsa Dînan wa Daulatan*, (Kairo: Dâr Syurûq,2008), h. 402-406

7 Secara sederhana, kritik dekonstruktif adalah "pembalikan" nalar dan wacana dengan menggunakan logika "dari...ke..".

8 Tiga unsur yang saling terkait: (1) siapa diri kita; (2) apa yang sedang kita pikirkan; dan (3) bagaimana proses berpikir. Lihat Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Teori Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014)

yang dimaksud adalah alat untuk mengetahui yang ada pada manusia. Alat untuk mengetahui yang dimiliki manusia meliputi indra, akal, dan hati dengan kualitas, tugas, dan sasaran yang berbeda. Peran indra terbatas pada benda-benda yang terindra, peran akal lebih kuat daripada indra dan mengarahkan perannya untuk mengetahui hal-hal yang rasional,[9] dan peran hati menurut al-Ghazali lebih kuat lagi daripada akal, yakni untuk mengetahui hal-hal yang tidak bisa ditangkap oleh indra dan akal, misalnya tentang yang gaib.[10] Ketiganya sama-sama bisa digunakan dengan perannya masing-masing, sehingga tidak bisa diposisikan secara bertentangan, melainkan secara sirkuler, bergantung pada persoalan yang menjadi objek bahasan kita. Karena yang akan dibahas dalam tulisan ini adalah sesuatu yang bersifat rasional, saya harus menggunakan akal.

Banyak orang berpendapat bahwa akal menjadi sumber kebenaran, disimbolkan dengan lemari yang di dalamnya sudah tersedia berbagai kebenaran. Seseorang tinggal mengambil kebenaran itu tanpa perlu bersusah payah mencarinya dari tempat lain, termasuk dari agama, sehingga seseorang yang menggunakan akalnya secara maksimal dan mampu menyampaikannya secara rasional dianggap pasti benar. Mereka pun mendapat tempat yang layak di masyarakat, baik sebagai intelektual maupun sebagai pejabat publik. Akan tetapi, kita akan meralat pendapat itu jika melihat fakta bahwa para filsuf yang menjadi simbol pengguna akal secara maksimal ternyata tidak menemukan kesepahaman dalam memecahkan masalah yang sama, sehingga al-Ghazali menyebut mereka rancu dalam berpikir (*Tahâfut al-Falâsifah*),[11] yang kemudian mendapat sanggahan dari filsuf sesudahnya, Ibn Rusyd dengan karyanya, *Tahâfut al-Tahâfut*. Begitu juga kita akan meralat keyakinan itu jika kita melihat fakta bahwa banyak orang besar, pemimpin besar, dan intelektual besar justru saling menyalahkan, melakukan kekerasan dalam bentuk perang, bahkan saling membunuh dengan mengatasnamakan rasionalitas.

---

9 Rene Descartes, *Maqâl 'an Minhaj al-'Ilmi*, terj. Mahmud al-Khadiri, (Kairo: al-Hay'ah al-Misyriyyah al-'Amah li al-Kitab, 2000)

10 Lihat Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Teori Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2014); dan Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemolog Muslim*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Teras, 2012)

11 Al-Ghazali, *al-Munqidh min ad-Dhalâl* , (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988).

Jika demikian, bagaimana posisi akal? Akal yang saya maksud bukan sebagai sumber kebenaran yang bersifat mutlak yang menjadi tujuan pencarian kebenaran oleh setiap orang, melainkan sebagai alat berpikir.[12] Karena, dari segi perannya, akal lebih sebagai fasilitator daripada inisiator. Akal digerakkan oleh keinginan, dan menjalankan apa yang menjadi keinginan seseorang. Kita menggunakan akal (nalar) untuk mendapatkan apa yang kita inginkan, bukan untuk menentukan apa yang kita inginkan. Naluri mendorong kita mencari makanan jika kita lapar, dan akal berusaha mencari jalan untuk mendapatkan makanan.[13] Jika seseorang ingin menjadi orang kaya, akalnya berpikir tentang bagaimana menjadi kaya. Jika seseorang ingin menjadi anggota DPR atau presiden, akalnya berpikir tentang bagaimana proses meraih simpati rakyat agar dipilih. Jika seseorang ingin mengetahui Tuhan, akalnya berpikir menyusun argumen rasional, bisa berbentuk argumen dialektika dan juga bisa argumen demonstratif. Begitu seterusnya. Karena itu, sebelum menggunakan akal, sebaiknya kita memperbaiki keinginan, yang dalam bahasa agama disebut niat.

Keinginan bertempat di dalam hati dan merupakan bagian kerja hati. Hati menentukan apa yang akan kita kerjakan dan nilai pekerjaan itu sendiri, karena Nabi bersabda bahwa nilai amal perbuatan bergantung pada niatnya, "Sesungguhnya setiap amal perbuatan bergantung pada niatnya." Karena itu, sebelum menggunakan akal dalam mencari kebenaran, sejatinya kita memperbaiki keinginan atau niat kita. Jika niat kita bersih, begitu juga hasilnya. Jika niat kita kotor, hasilnya juga pasti kotor. Keinginan atau niat bisa berbentuk *ammârah*, *lawwâmah* dan juga bisa berbentuk *muthmainnah*. Kalau keinginan atau niat kita dipengaruhi nafsu *ammârah*-nya, maka hasilnya berbentuk *amarah*;

---

12 Soroush membagi akal menjadi dua kategori: akal sebagai tujuan (*maqshud*) dan akal sebagai jalan (*thariq*). Pada kategori pertama, akal berfungsi seperti lemari yang memuat kebenaran dan tidak memuat kebatilan. Tidak terlalu penting dari mana datangnya kebenaran itu, dan bagaimana akal memperolehnya. Yang penting, akal mempunyai kebenaran dan tugas akal memeliharanya. Sebaliknya, pada kategori kedua, akal merupakan sesuatu yang terus bergerak dan sebagai perangkat dalam memahami sesuatu. Persoalannya bukan semata-mata bagaimana mempunyai kebenaran, tetapi bagaimana cara mencapai kebenaran. Tidak masalah baginya, apa yang dilalui dalam mencari kebenaran itu, apakah ia melakukan/menemukan kebenaran atau melakukan/menemukan kesalahan. 'Abdul Karim Soroush, *al-'Aqlu wa al-Hurriyah*, terj. Ahmad al-Qabbanjî, (Libanon-Beirut: Manshûrât al-Jamal, 2009), h. 30-31

13 Donald B. Calne, *Batas Nalar: Rasionalitas dan Prilaku Manusia*, terj. Parakitri T. Simbolon (Jakarta: KPG, 2004), h. 25

begitu juga jika keinginan kita dipengaruhi *lawwâmah* dan *muth-mainnah*, hasilnya akan mencerminkan keduanya. Karena itu, ketika berpikir dan hendak menulis tentang suatu masalah, terlebih dulu saya memperbaiki niat saya dalam berpikir dan menulis. Sebagian kecil dari niat mengambil bentuk tujuan dan hasil yang diharapkan dari sebuah gagasan yang hendak ditulis.

Setelah itu, perhatian diarahkan pada bagaimana saya berpikir dengan menggunakan akal. Akal menjadi pembeda manusia dengan hewan, karena dengan akal manusia bisa berpikir. Masing-masing orang diberi akal yang sama oleh Allah. Yang membedakannya adalah sejauh mana kita menggunakan akal itu dalam berpikir, dan dimensi apa yang akan dibahas oleh masing-masing orang dengan akalnya itu.[14] Karena setiap orang hidup dalam sejarah yang berbeda-beda, begitu juga cara berpikirnya pasti berbeda.[15] Cara berpikir seseorang yang hidup di lingkungan pendidikan agama seperti pondok pesantren pasti berbeda dengan cara berpikir seseorang yang hidup di lingkungan lembaga pendidikan umum seperti sekolah. Begitu juga cara berpikir seseorang yang pernah mengalami hidup di dua lingkungan tersebut

---

14 "Akal adalah hal terbaik yang dimiliki semua manusia, sebab setiap orang merasa cukup memilikinya, sehingga orang yang paling sulit dipuaskan dalam hal-hal yang lain pun tidak menginginkan lebih daripada yang dia miliki. Dalam hal ini, agaknya mustahil menyalahkan pendapat itu. Bahkan, versi yang paling tegas menyatakan bahwa akal itu mempunyai kemampuan menilai dan membedakan benar/salah dan secara alami akal dimiliki semua orang. Maka, keragaman pendapat di antara kita muncul bukan karena akal yang satu lebih hebat daripada yang lain, melainkan semata-mata karena cara penalaran kita berlainan dan hal-hal yang menjadi perhatian kita berbeda-beda. Sebab, memiliki akal yang baik bagi seseorang tidaklah cukup. Yang lebih penting adalah menggunakan akalnya secara baik." Rene Descartes, *Maqâl fi al-Minhaj*, h. 69-70

15 Menurut Jabiri, pemikiran menjadi dua kategori: *pertama,* pemikiran sebagai metode (alat); *kedua,* pemikiran sebagai produk (hasil). Keduanya saling berhubungan. Setiap metode (alat) melahirkan bentuk pemikiran tertentu, sebagaimana setiap produk pemikiran tertentu pasti lahir dari metode tertentu. Jika menggunakan metode kritis, hasil pemikirannya juga pasti bersifat kritis, dan jika menggunakan metode deskriptif, hasil pemikirannya pasti juga bersifat deskriptif. Pemikiran sebagai metode (alat) biasanya disebut dengan istilah nalar (*al-'aql)*. Pengertian sederhana dari nalar (*al-'aql*) adalah "sekumpulan aturan dan hukum berpikir yang diberikan oleh suatu kultur tertentu bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan." Menurut Jabiri, pemikiran sebagai nalar (metode atau alat) (*al-'aql*) terbagi menjadi dua kategori: *pertama*, nalar pembentuk (*al-'aql al-mukawwin).* Nalar kategori ini disebut dengan nalar (*al-'aql*) murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai nalar (*al-'aql*) tersebut. *Kedua*, nalar terbentuk (*al-'aql al-mukawwan).* Yang kedua ini disebut nalar (*al-'aql*) budaya, yakni nalar manusia yang dibentuk oleh budaya masyarakat tertentu tempat orang tersebut hidup. Budaya di sini bersifat umum, bisa berupa realitas sosial budayanya, bisa juga berupa tradisi intelektualnya. Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Takwin 'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991), h. 11-13.

pasti berbeda dengan dua lainnya. Sebagai lulusan pondok pesantren salaf-modern yakni di Pondok Pesantren Khairul Ulum dan Tanwirul Hija yang ada di Cangkreng tempat saya lahir dan mengenyam pendidikan formal Sekolah Dasar; pondok pesantren terbesar di Kabupaten Sumenep, yakni An-Nuqayah tempat saya mendalami kitab-kitab kuning; di Madrasah Aliyah Negeri Jember dalam program khusus (MAPK); juga lulusan perguruan tinggi dalam negeri seperti UIJ dan STAIN Jember dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, saya menggunakan nalar apresiatif-kritis, meminjam istilah yang digunakan Faisal Ismail. Terkadang saya mengambil posisi mengapresiasi pemikiran tertentu, dan sesekali juga mengkritisi.

Begitu status niat dan akal sudah jelas, selanjutnya perhatian diarahkan terhadap objek kajian. Yang penting disadari, hanya sebagian kecil dari sesuatu yang bisa diketahui seseorang, karena sesuatu itu sendiri mempunyai banyak unsur, di mana satu orang hanya bisa melihat satu unsur saja dari sesuatu itu, yang oleh Derrida disebut dengan istilah *thinkable*, sedangkan unsur yang tidak bisa lihat oleh orang itu disebut *unthinkable*. Perbedaan unsur yang menjadi perhatian seseorang menjadi titik beda antara satu pemikir dan pemikir lainnya. Prinsip ini mengharuskan saya untuk bersikap toleran terhadap pendapat orang lain yang berbeda dengan saya, karena dia melihat unsur lain dari sesuatu itu sendiri yang bagi saya masuk ke dalam kategori *unthinkable*. Jadi, saya hanya bisa melihat sebagian kecil dari sekian unsur yang ada pada sesuatu yang sedang saya kaji, dan masih banyak unsur lainnya yang tidak bisa saya lihat dan tentu saja tidak bisa saya kaji.

Ketika membahas unsur tertentu dari sesuatu itu pun, saya mengambil posisi meragukan lebih dulu daripada meyakini dulu. Karena, keraguanlah, menurut al-Ghazali, yang dapat menyampaikan pada kebenaran. "Seseorang yang tidak meragukan, dia berarti tidak bernalar. Seseorang yang tidak bernalar, dia sama sekali tidak akan dapat melihat. Seseorang yang tidak dapat melihat, dia akan tetap dalam kebutaan dan kesesatan".[16] Tentu saja, keraguan yang dimaksud dalam hal ini

16 Al-Ghazali, *Mizân 'Amal*, Pentahqiq: Sulaiman Dunya, cet. ke-2, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2003), h. 409

tidak sekadar bertujuan demi keraguan itu sendiri, melainkan keraguan yang bertujuan untuk menemukan kebenaran yang meyakinkan. Keraguan yang saya maksud dalam hal ini adalah keraguan metodologis.[17] Karena itu, ketika membaca, berpikir dan menulis suatu tema tertentu, terlebih dulu kita akan memberi tanda petik '...' dan menunda penilaian (final) terhadapnya. Kendati misalnya kita mempunyai praasumsi, atau menggunakan pendapat orang lain, hal itu ditangguhkan dulu, baru bisa digunakan setelah melakukan penelitian serius terhadapnya. Saya harus menganalisis dulu, baru menilainya.

Dalam berpikir, menulis atau menganalisis sesuatu, kita menggunakan teori. Teori yang digunakan tentu saja yang sesuai dengan masalah dan tujuan tulisan, lantaran masalah dan tujuan menjadi penentu pemilihan teori. Masalah dan tujuan yang berbeda menggunakan teori yang berbeda. Karena itu, diperlukan ketepatan dalam memilih teori yang hendak digunakan, ketepatan merumuskan teori, dan ketepatan dalam menerapkan teori. Dengan prinsip ini, nantinya akan dihasilkan kebenaran yang bersifat teoretis, sehingga kebenaran yang saya temukan pasti berbeda dengan kebenaran lain yang menggunakan teori lainnya, sehingga saya tidak perlu menyalahkan pihak lain yang menawarkan pendapat yang berbeda dengan pendapat saya. Begitu juga seharusnya pihak lain. Jika masing-masing pihak menggunakan teori yang berbeda dan kita menemukan kebenaran yang berbeda, justru akan memperkaya pemikiran keislaman itu sendiri.

Dengan metode berpikir di atas, sejatinya tidak boleh bagi kita mengklaim kebenaran pendapat sendiri sembari menuduh sesat dan menyesatkan pendapat pihak lain yang berbeda dengan kita. Sejatinya kita berpikir dan bersikap kritis-apresiatif terhadap lawan diskusi kita, sebagaimana sejatinya kita berpikir dan bersikap apresiasi-kritis terhadap kawan diskusi kita.[18] Kebenaran absolut hanya ada pada Allah, sedangkan yang ada pada manusia hanyalah kebenaran teoretis yang bersifat relatif. Karena teori itu beragam, maka kebenaran juga

---

17 Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi*, h. 18-31

18 Metode berpikir seperti ini ditawarkan oleh Faisal Ismail. Lihat Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail*, (Yogyakarta: Dialektika, 2016).

beragam. Di situlah toleransi dikedepankan, sehingga kekerasan bisa dihindari, baik kekerasan wacana maupun kekerasan fisik.

Selanjutnya, mari kita nilai kebiasaan kelompok gerakan Islam Khawâriji-Wahhâbî dan Islamisme yang menuduh syirik, kafir, munafik, *thâgût*, jahiliah, bahkan lebih jahiliah daripada jahiliah pra-Islam terhadap para pemikir lain atau umat Islam yang berada di luar kelompoknya. Tuduhan-tuduhan seperti itu akan kembali kepada dirinya, "Barang siapa yang mengafirkan orang lain, dia sendiri sebenarnya menjadi kafir" (*man kaffara rajulan faqad kafara)*. Dari sekian tuduhan itu, saya hanya akan mengambil satu contoh populer yang biasa mereka lakukan yakni "tuduhan syirik" pada kelompok lain dengan menggunakan teori hermeneutika.

Ada tiga aliran besar hermeneutika, yakni objektif, filosofis, dan kritis, yang bisa dijadikan pijakan dalam melihat persoalan di atas.[19] Yang pertama berprinsip, membaca sebuah teks (karya) bertujuan untuk menemukan pesan objektif penulisnya. Kalau saya membaca kitab *Tauhid* dan *Nizhâm al-Islâm*, saya hendak mengetahui pesan yang sebenarnya dari Abdul Wahhab dan Taqiyuddin al-Nabhani sebagai penulis buku. Prinsip seperti ini mendapat sanggahan dari penganut hermeneutika filosofis bahwa tidak mungkin seseorang menemukan maksud penulisnya secara objektif. Untuk memahami maksud orang lain secara objektif, seorang pembaca harus menempati posisi orang tersebut, dan mengalami apa yang dialami orang itu. Menempati dan mengalami apa yang dialami orang lain tidak mungkin terjadi. Mengulangi pengalaman kita sendiri dalam waktu dan tempat yang berbeda juga tidak mungkin terjadi, apalagi terhadap orang lain.

Membaca sebuah teks, menurut hermeneutika filosofis, harus didasarkan pada dialog-kreatif pembaca dengan teks, dengan cara mempertemukan horizon keduanya dengan horizon pembaca sebagai titik sentralnya. Mengapa? Sebab, manusia hidup dan dibentuk oleh sejarah, dan manusia tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh sejarah itu sendiri, baik sejarah sosial, pendidikan, maupun agama. Orang

---

19 Ulasan terperinci tentang hermeneutika dapat dilihat karya saya: Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 178-228

Madura dibentuk oleh sejarah sosial Madura, orang Jawa dibentuk oleh sejarah sosial Jawa, dan begitu juga sejarah pendidikan dan agama membentuk keduanya. Sejarah hidup itu sendiri menjadi semacam "pra-pemahaman" bagi seseorang, dan karena itu, ia sejatinya dijadikan pijakan dalam membaca teks.

Penganut hermeneutika filosofis mendapat kritik dari penganut hermeneutika kritis. Andai kata membaca teks itu harus menjadikan horizon pembaca sebagai titik pijakannya, itu berarti, membaca teks dipengaruhi oleh ideologi yang bersembunyi di dalam benak pembaca. Sebab, sejarah yang melingkupi seseorang dan memengaruhinya dalam waktu yang begitu lama pada gilirannya menjadi semacam ideologi yang tanpa disadari memengaruhinya dalam memandang sesuatu. Ketika seseorang yang lahir dan hidup dalam tradisi Muhammadiyah atau Wahhâbî ditanya tentang hukum tahlil, dia pasti menyebut "bid'ah", karena dia dibentuk oleh sejarah dan ideologi organisasi sosial keagamaannya. Hasil bacaan itu pun pada akhirnya mengandung ideologi pembaca.

Sejalan dengan teori di atas, kita bisa menilai, klaim kebenaran dan tuduhan sesat oleh gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme terhadap pihak lain yang tidak sejalan dengan mereka tidak hanya dipertanyakan autentisitas pembacaannya, tetapi juga bisa dikatakan "membajak otoritas Tuhan". Sebab, jika memahami secara objektif teks karya manusia saja tidak mungkin terjadi, bagaimana mungkin mereka dapat menemukan pesan objektif yang dimaksudkan oleh Tuhan di dalam al-Qur'an. Selain manusia tidak bisa mengalami apa yang dialami Tuhan, apalagi menempati posisi Tuhan, kemustahilan menemukan pesan objektif yang dimaksudkan oleh Tuhan itu juga disebabkan fakta bahwa al-Qur'an yang secara teologis menjadi sumber asasi pesan-Nya mengandung banyak makna.[20]

---

20 Banyak ungkapan untuk menunjukkan kekayaan makna al-Qur'an. Ibn Abbas menyebut al-Qur'an mempunyai empat kategori makna: makna yang hanya diketahui oleh Allah, makna yang hanya diketahui Allah dan Rasul-Nya, makna yang diketahui Allah, Rasul dan orang Arab, dan makna yang diketahui Allah, Rasulnya dan para pemikir. Ali bin Abi Thâlib mengatakan, "Janganlah Anda berdebat dengan menggunakan al-Qur'an lantaran ia mengandung banyak wajah (makna)." Ibn Rusyd menyebut al-Qur'an mempunyai lima kelompok makna. Thabathaba'i menyebut secara mendasar al-Qur'an mempunyai makna lahiriah dan batiniah, dan kedua kategori makna itu masih memiliki lapisan makna lagi, sehingga temuan makna-makna itu sesuai tingkat pembacanya; dan Abdullah Darras mengibaratkan

Firman Tuhan yang mengandung banyak makna itu tidak mungkin bisa dipahami secara pasti oleh manusia sebagai makhluk lemah, baik oleh perseorangan maupun kelompok. Apalagi al-Qur'an yang kaya makna itu diperuntukkan bagi seluruh umat manusia dan untuk seluruh konteks ruang dan waktu. Jika mereka mengklaim sebagai yang paling benar dalam memahami maksud Tuhan dan menyebut dirinya sebagai wakil-Nya, sembari menuduh salah dan sesat pihak lain, secara hermeneutis, mereka sebenarnya melakukan bentuk kesyirikan dalam berpikir.[21] Jangankan mereka yang manusia biasa sebagaimana umumnya, mengklaim pemahaman Nabi Muhammad Saw. sama persis dengan apa yang dimaksudkan Tuhan juga bisa menjadi syirik dalam berpikir.[22]

Pada saat yang sama, mereka juga melakukan tindakan otoritarianisme interpretasi. Otoritarianisme interpretasi dalam studi al-Qur'an menurut Khaled adalah tindakan "mengunci" atau "mengurung" pesan wahyu (Tuhan) dan teks dalam sebuah penetapan makna tertentu yang kemudian disajikan sebagai sesuatu yang bersifat absolut, final dan konklusif.[23] Pesan yang tersimpan di balik klaim itu bahwa pihak lain tidak boleh melakukan interpretasi. Kalaupun melakukan interpretasi, pihak lain itu pasti salah. Di sinilah mereka melakukan apa yang saya sebut sebagai membajak "otoritas Tuhan", suatu tindakan yang sejatinya dihindari dalam memahami Islam (al-Qur'an) khususnya. Selanjutnya, saya akan menawarkan nalar keislaman yang bisa dijadikan pilihan alternatif di tengah menjamurnya "pembajak otoritas Tuhan" yang mengaku sebagai "pembela Tuhan". Yang saya tawarkan

---

kekayaan makna al-Qur'an bagaikan mutiara. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lain. Jika kita mempersilakan orang lain memandangnya dari sudut lainnya, boleh jadi dia melihat lebih banyak dibandingkan yang kita lihat. Menurut Soroush, kita tidak mungkin bisa mengingkari bahwa al-Qur'an sebagai kalam ilahi mengandung banyak makna dan pesan inti. Aksin Wijaya, *Nalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017), h. 133-136

21 Aksin Wijaya, "Syirik dalam Berpikir", Duta Masyarakat, 14, 8, 2017.

22 Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama,* terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2003) h. 98.

23 Otoritarianisme interpretasi dalam studi al-Qur'an menurut Khaled adalah tindakan "mengunci" atau "mengurung" pesan wahyu (Tuhan) dan teks dalam sebuah penetapan makna tertentu yang kemudian disajikan sebagai hal yang bersifat absolut dan final. Khaled Abou El Fadl, *Speaking In God's Name*: *Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Oxford, 2003), h. 4-5

adalah nalar keislaman yang membela manusia atas nama pesan asasi agama dan Tuhan.

Dari Nalar Islam Teosentris Ke Nalar Islam Antroposentris

DARI sisi paradigma, nalar keislaman Abdul Wahhab, al-Maududi, dan Sayyid Qutb yang menekankan Islam pada dimensi tauhid *ulûhiyah* bisa disebut sebagai paradigma (nalar) Islam teosentris yang menganut prinsip "serba-Tuhan".[24] Apa pun yang dilakukan manusia sebagai hamba-Nya harus senantiasa demi mengabdi dan membela Tuhan. Selain mengandung sisi positif karena menjadikan manusia sebagai hamba sejati Tuhan, nalar Islam teosentris yang mulai mengubah agama dari "ajaran" ke "ideologi" ini juga bisa membawa dampak negatif. Tidak jarang mereka merasa mewakili Tuhan dan merasa wajib membela Tuhan dengan menggunakan kekerasan dan bersembunyi di balik ungkapan *jihâd fi sabîlillah* dengan jaminan surga bagi pejuang yang mati syahid.

Tidak mungkin menghadapi mereka dengan kekerasan yang sama, karena melawan pihak lain mereka nilai sebagai kewajiban agama (*jihâd fî sabîlillah*). Tetapi, juga sulit mengubah nalar mereka karena para penganut paradigma atau nalar Islam teosentris ini telah mengubah Islam, dari ajaran ke ideologi. Yang bisa dilakukan adalah "menawarkan" paradigma lain yang secara filosofis lebih memihak kepada manusia, tanpa menegasikan Tuhan, yakni paradigma Islam antroposentris yang menganut prinsip "serba-manusia".

Tawaran ini memungkinkan karena paradigma atau nalar keislaman itu sendiri mengalami pergeseran.[25] Sunni, yang menjadi

---

24 Tentang nalar Islam teosentris dan antroposentris, lihat buku-buku saya: *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka dan Kemenag RI, 2014); *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014); *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017); dan "Paradigma Islam Antroposentris: Epistemologi Tafsir Maqashidi", akan disampaikan dalam AICIS ke-17, 2017.

25 Tentang pergeseran paradigma, lihat tulisan saya *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Sorous dalam Memahami Islam* (Ponorogo, STAIN Po Press, 2016), h. 134-139

aliran *mainstream* dalam dunia Islam, memahami Islam dengan cara membaginya menjadi tiga unsur: Iman, Islam dan *Ihsan*. Iman sebagai dasar bagi Islam dan *Ihsan*. *Muktazilah* memahami Islam dengan cara membaginya menjadi lima unsur:[26] *tauhîd, al-'adl, al-wa'du wa al-wa'îd, al-manzilah baina al-manzilatain,* dan *al-amru bi al-ma'rûf wa al-nahyu 'an al-munkar*. Para *urafâ'* dan sufi membaginya menjadi: *syari'ah*, *thariqah*, dan *haqiqah*. Dan masih banyak pembagian lain dalam memahami Islam yang dibuat para pemikir Muslim.

Seakan-akan sebagai kritik atau melanjutkan konsep yang ditawarkan aliran Islam *mainstream*, terutama aliran Sunni, Mahmud Saltut dan Mahmud Muhammad Thaha menawarkan paradigma baru dalam merumuskan bentuk Islam. Mahmud Saltut memahami Islam dengan cara membaginya menjadi dua unsur: akidah dan syariat. Yang pertama sebagai dasar, yang kedua sebagai cabang. Ajaran yang kedua harus dalam sinaran yang pertama. Akidah sebagai ajaran dasar yang bersifat teoretis, syariat sebagai ajaran sekunder (cabang) yang bersifat praksis. Keduanya sama-sama mempunyai ajaran pokok dan cabang. Yang masuk ke dalam ajaran pokok akidah adalah tauhid, sedangkan ajaran cabangnya adalah pembahasan yang berkaitan dengan sifat-sifat dari ajaran-ajaran pokoknya, seperti sifat Tuhan. Di antara ajaran pokok syariat adalah rukun Islam, hubungan sesama manusia, sesama Muslim, hubungan dengan alam. Dan ajaran cabangnya berkaitan dengan sifat-sifat dari ajaran pokoknya. [27]

Dengan menggunakan logika dikotomis yang sama, Mahmud Muhammad Thaha memahami Islam sebagai akidah dan hakikat (ilmu).[28] Kedua dimensi Islam versi Mahmud Muhammad Thaha terdiri dari tiga unsur lagi. Akidah terdiri dari tiga unsur: Islam, iman dan *Ihsan*; sedangkan Islam hakikat terdiri dari tiga unsur juga: *'ilmu al-yaqîn, ain al-yaqîn,* dan *haqq al-yaqîn*.[29] Di atas itu semua, ada

---

26 Qâdhî Abdul Jabbâr, *Syarhu Ushûl Al-Khamsah* (Qâhirah: Maktabah al-Wahbah, tt.)

27 Mahmud Syaltût, *al-Islâm 'Aqîdah wa Syarî'ah* (Beyrût: Dârul Fikr, 1996)

28 Mahmûd Muhammad Thahâ, "al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm", dalam (*Nahwa Masyrû' Mustaqbalay li al-Islâm: Tsalâtsah min al-A'mâl al-Asâsiyyah li al-Mufakkiri al-Syâhid*), cet. ke-2 (Lubnân-Beirût: Markaz Tsaqâfî al-'Arabî/Kuwait: Dâr al-Qirthâs, 2007), h. 83-84

29 Pengertian ketiga terma ilmu ini, lihat Mahmûd Muhammad Thahâ, *Risâlah al-Shalah*, dalam (*Nahwa Masyrû' Mustaqbalay li al-Islâm: Tsalâtsah min al-A'mâl al-Asâsiyyah li al-Mufakkiri al-Syâhid*), cet. ke-2 (Lubnân-Beirût: Markaz Thaqâfî al-'Arabî, dan Kuwait: Dâr al-Qirthâs, 2007), h. 259-260.

Islam paripurna. Dengan demikian, ada tujuh level Islam menurut Thaha, dan dua istilah Islam: Islam sebagai permulaan dan Islam sebagai yang terakhir. Islam yang permulaan berada di bawah tingkatan iman (akidah), sedangkan Islam pada tahap akhir merupakan puncak dari Islam paripurna. Islam pada tahap akidah tersimpan dalam ayat-ayat madaniyah, sedangkan Islam pada tahap hakikat atau ilmu tersimpan dalam ayat-ayat makkiyah. Ayat-ayat makkiyah sebagai ayat-ayat dasar (*ushûl*), sedangkan madaniyah sebagai ayat-ayat cabang (*furû'*).[30] Ayat-ayat makkiyah ditujukan kepada kaum Muslim, sedangkan ayat-ayat madaniyah ditujukan kepada kaum mukmin. Karena kaum Muslim kala itu belum ada, maka ayat-ayat makkiyah yang merupakan ayat-ayat dasar belum aplikatif atau belum bisa diterapkan, sehingga ia ditunda[31] pemberlakuannya hingga masanya datang. Lalu, didatangkan ayat-ayat *furû'*, yakni ayat-ayat madaniyah. Jika makkiyah disebut *risâlah tsâniyah* (pesan kedua), maka ayat-ayat madaniyah disebut *risâlah ûla* (pesan pertama).

Pelajaran penting yang bisa diambil dari rumusan teoretis nalar agama Islam di atas adalah cara berpikirnya yang trikotomis dan dikotomis, dan semuanya merujuk pada sumber asasi Islam, al-Qur'an dan hadis. Mereka menalar Islam dengan cara membedakan dan mengurai ajarannya menjadi unsur-unsur spesifik, sembari memberikan penekanan pada unsur tertentu yang menjadi poin esensial bagi Islam, dan memberi nilai positif pada unsur lainnya selama masih terikat dengan unsur esensial Islam. Model berpikir seperti ini, di satu sisi dapat menghindari kesalahan dalam meyakini dan mengekspresikan keyakinan agamanya, tetapi juga bisa terjebak pada kesalahan fatal. Kesalahan fatal terjadi ketika sesuatu yang aksiden atau sekunder diyakini sebagai sesuatu yang esensial dari agama, apalagi kemudian disakralkan melebihi sakralitas esensinya.

---

30 Mahmûd Muhammad Tâhâ, *Tathwîr Syarî'ah al-Ahwâl al-Syakhshiyyah*, dalam (*Nahwa Masyrû' Mustaqbalay li al-Islâm: Tsalâtsah min al-A'mâl al-Asâsiyyah li al-Mufakkiri al-Syâhid*), cet. ke-2 (Lubnân-Beyrût: Markaz Tsaqâfî al-'Arabî, dan Kuwait: Dâr al-Qirtâs, 2007), h. 304-307.

31 Mahmûd Muhammad Thahâ memahami *nasakh* sebagai penundaan, bukan penghapusan.

Jika diperhatikan, rumusan agama Islam yang ditawarkan aliran-aliran dan para pemikir di atas mengalami pergeseran paradigmatis.[32] Pada awalnya, rumusan-rumusan teoretis itu masih memusat kepada Tuhan, tetapi belakangan mulai fokus kepada manusia. Trikotomi rumusan Sunni: tauhid, Islam dan *Ihsan* dengan jelas memusat kepada Tuhan, begitu juga rumusan dikotomis Mahmûd Saltût, karena akidah menjadi dasar bagi syariat. Rumusan yang mulai lebih praksis dan memusat kepada manusia dilakukan oleh Mahmud Muhammad Thahâ. Thahâ menjadikan Islam sebagai upaya untuk memanusiakan manusia. Rumusan Abdul Karim Soroush mulai bertambah praksis lagi, karena unsur dasar Islam esensial secara jelas membahas mengenai hak asasi manusia yang tertuang dalam *ushûl al-khamsah.* [33]

Sejalan dengan pergeseran paradigma di atas, untuk saat ini, nalar beragama harus diubah lantaran dunia saat ini berbeda dengan dunia masa lalu; begitu juga nalar manusia sekarang berbeda dengan nalar masa lalu, yakni cara berpikir yang bertumpu pada hak asasi. Perubahan itu terjadi sebagai akibat terjadinya perubahan pada empat hal: sarana, tujuan, konsep, dan pandangan dunia (*worldview*).[34] Salah satu unsur penting yang mengalami perubahan pada nalar manusia menurut Soroush adalah pandangannya terhadap manusia sendiri. Jika manusia masa lalu memandang dirinya sebagai makhluk yang harus *qanâ'ah* dan sebagai mukalaf, maka sekarang manusia memandang dirinya sebagai pejuang dan pemilik hak, baik atas dirinya maupun lingkungan di sekitarnya. Jadi, manusia sekarang berpikir dalam kerangka hak asasi atau dalam kerangka serba-manusia (memusat

32 Saya memilih istilah pergeseran paradigmatis. Semangatnya diambil dari istilah revolusi yang digunakan oleh Thomas Kuhn. Menurut Kuhn, ilmu pengetahuan dalam waktu tertentu didominasi oleh paradigma tertentu. Pada saat itu, ilmu pengetahuan berjalan normal, suatu periode akumulasi pengetahuan di mana para ilmuwan bekerja dan mengembangkan paradigma yang sedang berpengaruh. Namun, lama kelamaan para ilmuwan tidak bisa mengelak akan terjadinya pertentangan dan penyimpangan dari paradigma lama sehingga terjadinya krisis yang tidak bisa dihindari. Pada gilirannya paradigma lama mulai dipertanyakan validitasnya. Revolusi pun tidak bisa dihindari. Para pemikir mencari paradigma baru yang dipandang mampu menjawab persoalan yang tidak mampu diatasi paradigma lama. Maka terjadilah suatu perubahan besar dalam dunia keilmuan dalam periode revolusi tersebut. George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, cet. ke-5, (Jakarta: Rajawali Press, 2004), h. 5; untuk mengetahui lebih mendalam, lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, cet. ke- 4, (Bandung: Rosda, 2002)

33 Lihat 'Abdul Karîm Soroush, *Basth al-Tajribah al-Nabawiyyah*, h. 121.

34 'Abdul Karîm Soroush, *al-Turâts wa al-Ilmâniyah*, h. 7-58

pada manusia) sebagaimana disajikan di atas. Dalam konteks pemikiran Islam, cara berpikir seperti ini disebut paradigma Islam antroposentris.[35]

Jika paradigma Islam teosentris memfokuskan Islam pada pembicaraan dan pembelaan terhadap Tuhan, maka paradigma Islam antroposentris memfokuskan Islam pada pembicaraan yang memusat dan membela manusia. Di antara unsur-unsur utama paradigma Islam antroposentris adalah: *pertama,* beragama adalah hak asasi manusia yang diberikan oleh Tuhan. Karena itu, paradigma ini pasti membela hak asasi manusia. Dalam perspektif paradigma Islam antroposentris, beragama masuk ke dalam kategori "*al-ḫaqq al-lâzim*".[36] Karena

---

35 Tentang paradigma antroposentris, lihat karya-karya saya: *Menusantarakan Islam*, h. 211-223; *Satu Islam, Ragam Epistemologi*, h. 322-227; *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam,* cet. ke-2 (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017),; dan "Paradigma Islam Antroposentris: Epistemologi Tafsir Maqasyidi", akan disampaikan dalam AICIS ke-17, di Jakarta, 2017.

36 Menurut Soroush, dalam bahasa Arab, istilah "*al-haqq*" mempunyai lima makna: dua makna hakiki; dan tiga makna *i'tibari*. Dua makna hakiki itu adalah kebenaran dan realitas. Sedang tiga makna *i'tibârî* meliputi: *Pertama*, "*al-haqq al-lâzim*", yakni hak yang ada pada dirinya, dan tidak berhubungan dengan orang lain. Entah menggunakan hak itu atau tidak, dia tidak mendapat implikasi apa-apa, dan tidak berpengaruh apa-apa terhadap orang lain. Misalnya, seseorang mempunyai hak bepergian. Hak itu tidak ada hubungannya dengan orang lain. Dia bebas memilih, apakah dia mau bepergian atau tidak. *Kedua*, "*al-haqq al-muta'addî*": hak ini berhubungan dengan orang lain, seperti hak orangtua terhadap anak (dan sebaliknya) dan hak negara terhadap warganya (dan sebaliknya). Kedua pihak "saling menuntut". Seorang anak menuntut haknya pada orangtua, begitu juga orangtua menuntut haknya terhadap anaknya. *Ketiga*, "*al-istihqâq*", yakni suatu hak yang lahir karena hal tertentu, misalnya suatu tindakan. Tetapi, tindakannya itu tidak berhubungan langsung dengan orang lain. Misal, orang yang berbuat baik berhak mendapat pahala, dan orang yang berbuat maksiat berhak mendapat siksa. Abdul Karim Soroush, *al-Siyâsah wa al-Tadayyun: Daqâ'iq Nazhariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*, terj. Ahmad al-Qabbanji, (Libanon-Beyrut: al-Intishâr al-'Arabi, 2009), h. 203-204; Ahmad Qabbanji membagi relasi hak dan taklif menjadi tiga kategori: kebenaran (*al-haqq*), hukum kebolehan (*al-ibâhah*), dan kemestian bagi yang lain (*al-lâzim*). Ahmad al-Qabbanji, *al-Islâm al-Madani*, (Libanon-Beirut: al-Intishâr al-'Arabi, 2009), h. 324-324; Ketiga bentuk "*al-haqq i'tibari*" itu menurut Soroush berhubungan dengan tiga bentuk "*taklîf*". *Pertama*, "*taklîf al-lâzim*". Bentuk "*taklîf al-lâzim*" merupakan pasangan dari "*al-haqq al-lazim*". Ketika seseorang menggunakan hak bepergian, sebagai "al-haqq al-lâzim", orang lain tidak berhubungan langsung dengannya. Posisi orang lain hanya sebatas menghormatinya dan tidak boleh mencampurinya. Tindakan menghormati itulah yang disebut "*taklîf al-lâzim*". Seseorang mempunyai hak berkeyakinan, dan hak berkeyakinan itu sebenarnya tidak ada hubungannya dengan orang lain. Posisi orang lain hanya dituntut menghormatinya. *Kedua*, "*taklîf al-muta'addî*", yakni tindakan memenuhi "*al-haqq al-muta'addî*". Ketika seorang ayah memberikan hak anaknya, misalnya hak mendapatkan pendidikan, maka sang anak harus memenuhi kewajibannya "*taklif*-nya" kepada sang ayah, misalnya rajin belajar. *Ketiga*, "*taklîf al-istihqâq*", yakni tindakan memberikan sesuatu kepada orang lain yang mengekspresikan hak "*istihqaq*-nya". Ketika seseorang melakukan perbuatan baik, dia berhak mendapatkan pujian dari orang lain, misalnya dari B. Pujian itu bukan karena orang itu memenuhi hak si B. Pujian itu diberikan karena pada dirinya, si A berbuat baik, dan perbuatan baiknya bukan karena untuk si B. B memberikan pujian hanya karena si A berbuat baik. Ini berbeda dengan "*taklîf*" kedua. Abdul Karim Soroush, *al-Siyâsah wa al-Tadayyun,* h. 205

dirinya sendiri, seseorang mempunyai hak beragama, dan juga berhak memilih menggunakan haknya untuk beragama atau tidak. Ketika sudah menentukan pilihannya, orang lain tidak boleh ikut campur, selain menghormatinya. Tidak lebih dari itu. Sebab, dalam konteks ini, orang lain diberi "*taklîf al-lāzim*". Andai kata seseorang tidak menghormati hak orang lain dalam menentukan pilihannya dalam beragama, dia tidak hanya melanggar hak orang lain dalam beragama, tetapi juga melanggar "*taklîf al-lāzim*" sendiri dalam posisinya sebagai manusia. Dengan kerangka seperti ini bisa dipahami bahwa manusia secara individual bebas beragama.

Kedua, nabi yang menjadi mandataris Tuhan adalah manusia biasa. Jika malaikat sebagai makhluk ruhani tanpa jasad, manusia merupakan makhluk ruhani dan jasadi sekaligus. Manusia bisa lebih tinggi daripada malaikat, tetapi juga bisa lebih rendah daripada malaikat. Tetapi, manusia tidak akan pernah berubah menjadi malaikat, termasuk ketika mereka menerima wahyu dari Allah. Karena itu, Nabi Muhammad Saw. bukanlah sosok makhluk yang melampaui batas-batas manusia biasa. Nabi adalah manusia biasa yang dipilih untuk diberi wahyu oleh Allah.[37] Dalam sejarah, tidak ada seorang nabi pun yang keberadaannya melampaui batas-batas manusia biasa (QS Yûnus [10]:16; Ali 'Imrân [3]: 144; Yûsuf [12]: 109; al-Ra'd [13]: 38; al-Furqân [25]: 20).

Ketiga, al-Qur'an sebagai sumber asasi agama bersifat *ilâhî-basyarî*. Sebagai sesuatu yang datang dari Allah, al-Qur'an bersifat *ilahi*. Karena diperuntukkan bagi manusia, dan diturunkan pada Muhammad Saw. sebagai manusia biasa, al-Qur'an juga bersifat *basyari*. Bisa dikatakan, al-Qur'an bersifat *ilâhî-basyarî* sekaligus.[38] Alasan lainnya adalah lantaran kehadiran al-Qur'an dari Tuhan melibatkan peran-aktif[39] Nabi Muhammad Saw. dalam bentuk dialog sehingga Soroush menyebut al-Qur'an juga sebagai "ciptaan Nabi Muhammad Saw. dalam bentuk

37 Abdul Karim Soroush, *Basth al-Tajribah al-Nabawiyyah*, h. 8

38 'Abdul Karîm Soroush, *Basth al-Tajribah al-Nabawiyyah*, h. 36-37

39 Abdullah Saeed melansir beberapa pendapat ihwal peran Nabi Muhammad Saw. dalam pewahyuan. Ada yang berpendapat Nabi berperan aktif dan pasif. Lihat Abdullah Saeed, *al-Qur'an abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab, (Bandung: Mizan, 2016), h. 92-93

dialog".[40] Bisa dikatakan, wahyu al-Qur'an merupakan bentuk dialog kreatif antara Nabi Muhammad Saw. dan Tuhan. Dialog keduanya terjadi karena selain sebagai manusia biasa, Nabi Muhammad Saw. sendiri juga berdimensi *ilâhî*, dan dialog antara keduanya terjadi pada saat dirinya fana di dalam Tuhan.[41]

Keempat, al-Qur'an hadir untuk kepentingan manusia. Selain dari sisi ontologis, dimensi *basyâriyah* al-Qur'an juga bisa dilihat dari sisi *maqâshid*-nya yang menurut Imam Syatibi[42] hadir untuk memelihara lima unsur asasi manusia (*ushûl khamsah),* yakni pemeliharaan terhadap hak beragama, kebebasan berpikir, hak hidup, hak mendapat keturunan, dan mendapatkan harta.[43] Soroush bahkan menyebut *maqâshid syarî'ah* sebagai bagian esensial dari agama, unsur ajaran yang harus ada dan tidak boleh berubah. Ketiadaan dan perubahan unsur-unsur *maqâshid syarî'ah* membuat Islam tidak bisa menjadi agama.[44]

Jadi, karena agama (al-Qur'an) yang berasal dari Tuhan diperuntukkan bagi manusia[45] sebagai pemilik hak yang berfungsi memberi petunjuk (*hudan li al-nâs*) kepada manusia,[46] maka agama harus mempunyai dimensi *basyarî* terlebih dulu, baru manusia diminta untuk

40 Soroush terkadang menyebut Nabi Muhammad Saw. adalah "pencipta wahyu ke dalam bentuk lain", karena dia ikut aktif dalam membumikan derajat transendental wahyu Ilahi yang melampaui kemampuan pemahaman umat manusia. Agar ia bisa dipahami oleh manusia yang hidup di bumi yang menjadi sasaran pewahyuan, Nabi Muhammad Saw. menurunkan derajat transendental wahyu *ilahi* tadi dengan menggunakan bahasa manusia sebagaimana dilakukan penyair. 'Abdul Karîm Soroush, "Kalâm Allâh... Kalâm Muhammad", h. 60-61.

41 Lihat karya saya, *Menggugat Autentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2012); Namun, menyatunya Nabi dengan Tuhan tidak lantas mengubah Nabi Muhammad Saw. menjadi Tuhan. Menyatunya Nabi dengan Tuhan tentu saja berada dalam batas-batas kemanusiaan Nabi sendiri. 'Abdul Karîm Soroush, "Kalâm Allâh... Kalâm Muhammad", h. 87

42 Imâm Syâtibî, *Al-Muwâfaqât*, jilid II, penahkik, Ibrahim Ramadhan (Libanon-Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1997); pembahasan terperinci dapat dilihat, 'Abdul Madjid al-Najjar, *Maqâsẓid al-Syarî'ah bi'Ab'ad al-Jadîdah*, cet.2, (Beirût: Dâr al-Ghar al-Islâmî, 2008); Jasser Audah, *Maqâshid al-Syarî'ah: Dalîl li al-Mubtadi'*, (London: al-Ma'had al-Alamî li al-Fikr al-Islâmî, 2011); dan Muhammad Syahrûr, *Tajfîf Manâbi' al-Irhâb*, (Libanon-Beirût: Mu'assasah al-Dirâsât al-Fikriyah al-Muâshirah, 2008), h. 276-301

43 Imam Qarafi menambahkan satu unsur lagi, yakni kehormatan. Yusuf Qardhawi, *Membumikan Syariat Islam,* terj. Muhammad Zakki dan Yasir Tajid, (Bandung: Mizan, 1997).

44 Lihat, catatan kaki (1) dalam 'Abdul Karîm Soroush, *Basth al-Tajribah al-Nabawiyyah*, h.119

45 Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2 (Jakarta: Serambi, 2006), h. 118-138.

46 Muhammad 'Abduh, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm, al-Masyhûr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz. 1, cet. ke-2 (Libanon-Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), h. 56-59; Hẓasan 'Abbâs, *al-Mufassirûn wa Madârisuhum wa Manâhijuhum* (Aman-Urdun: Dâr al-Nafâ'is, 2007), h. 36-37.

beragama, karena agama memang hadir untuk membela manusia,[47] bukan untuk membela Tuhan. Karena itu, seluruh persoalan yang dihadapi manusia sejatinya mendapat pembelaan dari Tuhan yang direpresentasikan oleh Islam. Tuhan tentu saja tidak akan mengorbankan manusia demi diri-Nya. Justru, Dia hadir untuk manusia.

Dari *Al-Hâkimiyyah Al-Ilâhiyah* Ke Umat Beriman

KARENA paradigma atau nalar Islam mengalami perubahan yakni dari paradigma (nalar) Islam teosentris ke paradigma (nalar) Islam antroposentris, begitu juga sejatinya konsep *al-hâkimiyyah*. Gerakan Khawârijî-Wahhâbî dan Islamis memaknai *al-hâkimiyyah* secara politis praktis dalam bentuk keharusan mendirikan pemerintahan Tuhan (*al-hâkimiyyah al-ilâhiyah*) yang dihadap-hadapkan dengan pemerintahan manusia (*al-hâkimiyyah al-basyariyah*). Karena saat ini dunia dikuasai oleh manusia yang menciptakan pemerintahan manusia, mereka mengusulkan untuk merebutnya secara revolusioner melalui *jihâd fi sabîlillah* sekalipun.

Gagasan berdirinya pemerintahan Tuhan—terkadang mereka menyebut Negara Islam dan *khilafah Islamiyah*—tidak bisa dipertanggungjawabkan dan lemah dari sisi dalilnya.[48] Al-Qur'an memang membicarakan hubungan antar-masyarakat, tetapi yang menjadi perhatian al-Qur'an adalah prinsip-prinsip etisnya, bukan bentuk pemerintahannya. Al-Qur'an mengapresiasi bentuk pemerintahan apa pun, tetapi tidak menawarkan satu bentuk pemerintahan khusus.[49]

---

47 'Abdul Karîm Soroush, *Arhâbu min al-Ideolojiyah*, h. 307; 'Abdul Karîm Soroush, *al-Qabdh wa al-Basth fî al-Syarî'ah*, h. 106; 'Abdul Karîm Soroush, *Basth al-Tajribah al-Nabawiyyah,* h. 15-51.

48 Ada tiga tulisan saya tentang Islam dan politik yang menunjukkan bahwa antara hubungan keduanya berjalan dinamis, dan tidak ada bentuk pemerintahan khusus dalam Islam. Lihat "Indonesia Islamic Nation: Examining the Authenticity Argument of Khilafah Islamiyah Law in the Context of Indonesia Islam" dalam Nurkholis dan Imas Maisarah (editor), *Conference Proceedings, Annual International Conference on Islamic Studies IAICIS) XII* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel: 5-8 Nopember 2012); *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Yogyakarta: Teras, 2014), h. 81-129; dan *Hidup Beragama: Dalam Sorotan UUD 45 dan Piagam Madinah* (STAIN Ponorogo Press, 2009)

49 Ali Abdur Raziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukmi, al-Khilâfah wa al-Hukûmah fi al-Islâm*, cet. ke-3, (Kairo: Syirkah Mahimah, 1925)

Pemerintahan Madinah yang didirikan oleh Nabi Muhammad Saw. pun merupakan kasus historis, suatu bentuk pemerintahan yang memang benar-benar sesuai dengan konteks saat itu, dan sama sekali tidak dimaksudkan untuk digunakan sepanjang zaman. Apalagi pemerintahan yang berbentuk khilafah. Nabi Muhammad Saw. tidak pernah menamakan negara yang didirikan dan dipimpinnya sebagai negara atau pemerintahan Tuhan (*al-ẖukûmah al-ilâhiyah*) atau pemerintahan Islam (*al-ẖukûmah al-islâmiyah*) atau teodemokrasi sebagaimana diperjuangkan para aktivis gerakan islamis selama ini. Pemerintahan Nabi dikenal dengan istilah Negara Madinah, yang oleh Ibn Rusyd disebut *al-Madînah al-Fadhîlah*. [50]

Negara Madinah yang didirikan oleh Nabi Muhammad Saw. tentu saja berbeda dengan bentuk-bentuk negara yang ada selama ini, baik yang ada pada masa pra-Islam maupun sesudahnya.[51] Kendati Nabi Muhammad Saw. menjadi wakil Tuhan di dunia ini, aturan-aturan yang digunakan di dalam Negara Madinah yang tecermin di dalam Piagam Madinah (*mîtsâq al-madînah)* lebih mencerminkan kebersamaan dalam posisinya sebagai masyarakat politik, daripada sebagai representasi teologi Islam, misalnya masyarakat Islam. Hal itu bisa dilihat dari dihapusnya kalimat "*bismillah*..." dan diganti dengan kalimat "ini adalah piagam perjanjian antara Muhammad dan…." yang terdapat di dalam pengantar Piagam Madinah. Juga disebutkannya dua istilah *ummah* di dalamnya. Istilah *ummah* pertama yang terdapat pada pasal 1 secara khusus digunakan untuk mengikat umat Islam yang ada di Madinah yang melibatkan kelompok Muhajirin dan Anshar, sedangkan istilah *ummah* yang terdapat dalam pasal 25 lebih mencerminkan pluralisme masyarakat Madinah.[52] Karena itu, Donner menyebut Piagam Madinah sebagai "dokumen umat"[53] dan bisa diapresiasi ketika dia menyebut Nabi Muhammad Saw. lebih mengede-

---

50 Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam*: *Membincang Dialaog Kritis Para Kritikus Muslim: Al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Muhammad Abid al-Jabiri*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Teras, 2014), h. 81-129

51 *Ibid.,* h. 81-129

52 Lihat Aksin Wijaya, *Hidup Beragama: Dalam Sorotan UUD 45 dan Piagam Madinah* (STAIN Ponorogo Press, 2009); *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah* (Bandung: Mizan, 2016), h. 391-396.

53 Fred M. Donner, *Muhammad dan Umat Beriman: Asal Usul Islam*, terj. Syafaatun al-Mirzanah, (Jakarta: Gramedia, 2015), h. 49

pankan terbentuknya "umat beriman" (*al-mukminun*)[54] daripada sibuk mendirikan negara Islam, *khilafah islamiyah*, atau pemerintahan Tuhan (*al-ḫâkimiyyah al-ilâhiyah*). Meminjam istilah Jamal al-Banna, "Islam adalah ajaran yang membicarakan hubungan agama dan umat, bukan membicarakan hubungan agama dan negara." (*al-dîn wa al-ummah, laisa al-dîn wa al-daulah)*.[55]

Dari *Jihâd fi Sabilillah* ke *Jihâd Wathaniyah*

BEGITU juga sejatinya perubahan terjadi pada konsep dan penggunaan *jihâd fi sabîlillah*. Jika dilihat lebih jauh, gagasan *jihâd fi sabîlillah* yang dijadikan pijakan revolusioner untuk merebut pemerintahan manusia dan mengembalikannya kepada Tuhan sebenarnya terkandung pesan bahwa mereka menjadikan kekerasan sebagai bagian dari agama, kendati secara eksplisit mereka menyebutnya dengan tujuan untuk meninggikan dan memuliakan agama Allah (*li i'lâ'i kalimât Allah*). Dengan menggunakan bahasa yang sakral berupa *jihâd fi sabîlillah* dan tujuan yang sakral pula, yakni untuk meninggikan agama Allah, mereka merasa absah bahkan wajib melakukan kekerasan. Serentak dengan itu, di tangan mereka, agama bukan lagi sebagai penebar kedamaian dan pencegah kekerasan (*amar ma'rûf* dan *nahî munkar* secara bersama-sama). Mereka justru menjadikan kekerasan sebagai bagian dari agama. *Amar ma'rûf* dan *nahî munkar* tidak lagi berjalan beriringan. *Amar ma'rûf* melalui cara-cara yang damai digantikan oleh *nahî munkar* melalui cara-cara kekerasan.

Padahal, tidak semua peperangan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. dan umat Islam sebagai peperangan agama. Ada peperangan yang bersifat politik, dan ada yang bersifat agama. Di dalam Piagam Madinah dinyatakan bahwa seluruh masyarakat Madinah harus bahu membahu menjaga Madinah dari serangan pihak luar, terutama dari kaum musyrikin Makkah yang masih memburu Nabi

---

54 Fred M. Donner, *Muhammad dan Umat Beriman: Asal Usul Islam*, h. 63-101; pemikiran ini sama dengan pemikiran Syahrûr dan Muhammad Sa'id al-Asymawi yang membedakan antara Islam dan Iman, dan antara Muslim dan mukmin. Umat Nabi Muhammad Saw. adalah umat beriman (*mu'minun*).

55 Muhammad Jamal al-Banna, *al-Islâm: Dîn wa Umatun, wa laitsa Dînan wa Dauatan,* (Kairo: Dâr Syurûq,2008)

Muhammad Saw. dan umat Islam. Ketika Nabi Muhammad Saw. memerangi dan mengusir kaum Yahudi di Madinah, hal itu pun lebih dimotivasi oleh kepentingan politik karena mereka melakukan pengkhianatan terhadap Piagam Madinah, bukan karena mereka tidak masuk Islam. Peperangan yang dimotivasi agama di antaranya adalah peperangan yang bertujuan menaklukkan Makkah dari kekuasaan orang-orang musyrik, yang dikenal dengan istilah *fat<u>h</u>u Makkah*.[56] Karena itu, jika gugur dalam peperangan, mereka disebut *syuhada'*, baik yang gugur dalam peperangan yang bersifat politik atau agama. Jadi, *syuhada'* bukan hanya gugur dalam peperangan yang dimotivasi agama seperti pada peristiwa *fat<u>h</u>u Makkah*, tetapi juga peperangan yang bertujuan untuk mempertahankan Negara Madinah, termasuk pengusiran kaum Yahudi yang mengkhianati perjanjian politik.

Begitu juga, *jihâd fi sabîlillah* tidak hanya bermakna berperang demi menegakkan, meninggikan, dan memuliakan agama Allah, tetapi juga demi mempertahankan wilayah kekuasaan Negara atau rumah kita dari pihak lain yang hendak menguasai dan mengusir kita dari negara kita sendiri. Karena itu, berperang untuk mempertahankan wilayah Madinah dari serangan musuh yang datang dari luar maupun musuh dari dalam bisa masuk ke dalam kategori *jihâd* sebagaimana tertuang dengan jelas di dalam Piagam Madinah. Kategori *jihâd* seperti ini disebut *jihâd wathaniyah*. Begitu juga masuk kategori *jihâd wathaniyah,* "resolusi *jihâd*" yang dikeluarkan oleh K.H. Hasyim Asy'ari yang bertujuan untuk mempertahankan wilayah Indonesia dari jajahan negara luar.[57] Karena itu, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang merupakan hasil kesepakatan seluruh konfigurasi warga negara Indonesia dengan Pancasila sebagai basis ideologi Negara, yang bermoto *Bhinneka Tunggal Ika* harus dipertahankan dari serangan negara luar atau kelompok tertentu yang hendak menguasai dan menggantinya dengan ideologi lain, baik komunisme yang diusung PKI maupun *khilafah Islamiyah* atau pemerintahan Tuhan yang diusung oleh gerakan Islam Khawârijî-Wahhabi dan Islamisme, baik Ikhwan al-Muslimin maupun HTI.[]

---

56 Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian,* h. 465-480

57 Gugun El-Guyanie, *Resolusi Jihad Paling Syar'i: Biarkan Kebenaran yang Yang Hampir Punah Setengah Abad Dikaburkan Catatan Sejarah itu Terbongkar,* (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 74-81.

Bagan
Islam Antroposentris

- Islam Antroposentris
  - Menalar Islam
    - Metode
      - Metode Berpikir
        - Keraguan Metodologis
      - Metode Tafsir
        - Tafsir Basyari
    - Nalar Islam
      - 1 Islam
        - Manusia
      - 2 Iman
        - Allah
      - 3 *Ihsan*
        - Manusiawi
  - *Rububiyah*
    - Allah Maha-Kuasa
      - Allah Mengatur Alam
        - Allah Tidak Butuh Pemerintahan
    - Allah Memberi Kuasa kepada Manusia
      - Manusia Mengatur Masyarakat
        - Manusia Butuh Pemerintahan
          - Bentuk Pemerintahan Apa saja
  - Dari *Jihad fi Sabilillah* ke *Jihad Wathaniyah*
    - Tujuan
      - Membela Manusia
    - Cara
      - *Rahmah-Salam*

Bab 7

KRITIK NALAR AGAMAISASI KEKERASAN

Setelah mendeskripsi dan mengkritik nalar keislaman Abdul Wahhab sebagai inspirator dan simbol gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî serta nalar keislaman al-Maududi dan Sayyid Qutb sebagai inspirator dan simbol gerakan Islam islamisme, kini saatnya memberikan penilaian kritis terhadap "mengapa mereka merasa absah melakukan kekerasan dengan mengatasnamakan agama dan Tuhan". Apa yang menyebabkan mereka melakukan kekerasan? Apakah benar-benar demi membela agama dan Tuhan? Apakah demi menjalankan perintah agama dan Tuhan? Apakah karena mengharapkan surga di akhirat kelak? Apakah karena desakan ekonomi? Apakah karena persoalan politik? Apakah karena persoalan budaya? Ataukah karena cara berpikirnya? Untuk tujuan itu, isu ini akan dilihat dalam konteks kekerasan secara umum.

NALAR AGAMAISASI KEKERASAN

MENURUT Ali Syariati, manusia dicipta dari dua unsur asasi, yakni tanah-jasadi yang merupakan simbol kehinaan, dan ruh-Ilahi yang merupakan simbol kemuliaan. Dengan dimensi tanah-jasadinya, manusia bisa lebih rendah dari hewan, tetapi dengan dimensi ruh-Ilahinya, manusia bisa lebih mulia dari malaikat.[1] Dengan kedua unsur itu, manusia mempunyai dua perasaan dalam hubungannya dengan yang lain yakni, perasaan *memusuhi*, yang lahir dari dimensi tanah-jasadinya dan perasaan *mencintai* yang lahir dari dimensi ruh-Ilahinya. Perasaan memusuhi mendorong orang untuk melakukan agresi sehingga melahirkan kekerasan, sedangkan perasaan mencintai mendorong orang untuk saling mencintai sehingga melahirkan kedamaian. Kedua perasaan manusia itu mengalami pergumulan terus-menerus, dan manusia senantiasa ditarik untuk lebih condong pada salah satu dari kedua perasaan itu.[2]

Dalam perspektif neurologi, manusia mempunyai dua watak agresi (dorongan melakukan kekerasan yang lahir dari perasaan memusuhi): *pertama*, agresi lunak, yakni dorongan yang adaptif secara biologis dan berkembang secara revolusioner, yang bertujuan mempertahankan individu dan spesies dari serangan pihak lain; *kedua*, agresi jahat, yakni agresi destruktif yang bertujuan untuk menyakiti dan membunuh pihak lain.[3] Watak agresi ini memengaruhi seseorang dalam berpikir. Jika seseorang mempunyai watak agresi lunak, dia akan berpikir manusiawi dan tidak akan melakukan kekerasan terhadap pihak lain kecuali dalam keadaan terpaksa, yakni membela diri dari serangan pihak lain. Sebaliknya, dia akan berpikir kaku, keras dan tidak manusiawi jika dia mempunyai watak agresi jahat. Apa pun dilakukan untuk menyerang pihak lain, baik mengatasnamakan rasionalitas, agama, maupun Tuhan. Selain karena watak manusia itu

---

1 Ali Syariati, *Tentang Sosiologi Islam,* terj. Saifuddin Mahyudin (Yogyakarta: Ananda, 1982, h. 113; lihat juga, Aksin Wijaya, *Menggugat Autentisitas Wahyu Tuhan*: *Kritik Nalar Tafsir Gender*, cet. ke-2 (Yogyakarta:Magnum, 2011), h. 243-244

2 Sayyid Ghuis, *La.. li al-'Unfi: Dirasah 'Ilmiyah fi Takwîni al-Dʒamîr al-Insâni*, (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyah al-'Amah li al-Kitâb, 2009), h. 15-26

3 Erich Fromm, *Akar Kekerasan: Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia*, terj. Imam Muttaqin, cet. ke-3, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 260-261

sendiri, kekerasan juga bisa dipengaruhi oleh faktor eksternal, yakni budaya, ekonomi, politik, dan juga bisa agama.

Pada dasarnya ada dua bentuk kekerasan.[4] *Pertama*, kekerasan wacana. Sebuah wacana, meminjam analisis Foucault, bukan hanya sekadar menyangkut pernyataan dan ide-ide, tetapi juga sesuatu yang memproduksi yang lain. Pengetahuan atau wacana selalu berhubungan dengan kekuasaan. Pengetahuan mempunyai efek kuasa, dan sebaliknya, kekuasaan selalu membutuhkan dan memproduksi pengetahuan sebagai basis kekuasaannya. Tentu saja kekuasaan yang dimaksudkan dalam pandangan Foucault adalah dalam pengertian fungsional, bukan dalam pengertian kepemilikan sebagaimana dipahami Karl Marx. Dalam konteks ini, kekuasaan tidak beroperasi secara *represif*, melainkan secara halus. Kekuasaan beroperasi melalui *normalisasi* dan *regulasi* dengan simbol-simbol wacana, sehingga masyarakat dikontrol tidak melalui fisik, tetapi melalui semacam aturan, prosedur, mekanisme, dan lain sebagainya, sehingga masyarakat awam tidak menyadari bahwa mereka dibentuk dan dikendalikan oleh kekuasaan.[5]

Kedua, kekerasan fisik yang mengambil dua model, yakni *oppressive violence* dan *revolutionary violence*.[6] Yang *pertama*, *oppressive violence* adalah kekerasan yang menindas yang pada umumnya dilakukan penguasa yang dijalankan dengan dua jalur,[7] yakni jalur budaya dan jalur ideologi.[8] Kekerasan melalui jalur ini bergerak di wilayah yang tidak disadari sebagai kekerasan, bahkan kekerasan dalam bentuk ini acap kali subur. Hal itu disebabkan, pemerintah menjalankannya melalui normalisasi dan regulasi, serta juga didukung ketidaksadaran masyarakat itu sendiri.[9] Sedang kekerasan bentuk *kedua*,

---

4 Model-model kekerasan yang penulis gunakan di sini merupakan elaborasi dari model Analisis wacana Foucault dan Hassan Hanafi. Lihat Erianto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h.65, dan tentang konsep Hassan Hanafi. lihat Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, terj. Ahmad Najib, (Yogyakarta: Jendela, 2001), h. 53

5 Erianto, *Analisis Wacana*, h.65

6 Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, h. 53

7 Erianto, *Analisis Wacana*, hlm, 98

8 Louis Althuser, *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, PsikoAnalisis, Cultural Studies*, Olsy Vinoli Arnof, (Yogyakartas: Jalasutra, 2004), h. 18-24

9 Di sinilah relevansi gagasan ideologi Marx yang berpendapat bahwa ideologi merupakan ketidaksadaran dan masyarakat hidup dalam kesadaran semu. John Elster, *Karl Marx: Marxisme-Analisis Kritis*, terj. Sudarmaji, (Jakarta: Prestasi Pustakaraya, 1986), h. 231

revolutionary violence adalah gerakan kritis masyarakat bawah yang berjuang menuntut keadilan dan demokrasi. Gerakan ini dikatakan kekerasan lantaran mereka menjalankan tujuannya tanpa diatur sedemikian rupa, sehingga gerakannya bercorak sporadis dan kasak-kusuk, terutama mengandalkan kemampuan fisik misalnya dalam bentuk demonstrasi yang anarkis. Secara kasat mata, gerakan seperti ini akhirnya dikategorikan sebagai kekerasan. Jika kita perhatikan, kata-kata yang digunakan dalam acara-acara televisi dan media cetak yang memberitakan gerakan mahasiswa, gerakan buruh, dan pelbagai elemen masyarakat yang menuntut keadilan dan demokrasi, tidak jarang diberitakan sebagai tindakan berbau kekerasan.

Yang juga penting dicatat, kekerasan wacana dan kekerasan fisik saling berhubungan. Yang pertama biasanya sebagai unsur yang memengaruhi munculnya kekerasan fisik. Fatwa sesat oleh MUI terhadap Ahmadiyah, misalnya, melahirkan kekerasan fisik terhadap kantor, masjid, dan fisik para Jamaah Ahmadiyah. Kekerasan fisik bisa lahir dari penguasa dalam bentuk tindakan represif demi mengamankan kekuasaan atau kebijakannya (bisa juga disebut kekerasan struktural), tetapi kekerasan fisik juga bisa lahir dari masyarakat umum yang menuntut keadilan dari penguasa yang menindas. Itu berarti, kekerasan bersifat melingkar dan akumulatif. Suatu tindak kekerasan merupakan rangkaian dari kekerasan lain yang mendahuluinya. Begitu seterusnya. Tidak ada kekerasan yang berdiri sendiri.

Ketika kekerasan itu menjadi biasa, dan semua orang menjadikannya sebagai pilihan utama dalam menghadapi setiap persoalan yang muncul, maka kekerasan mengalami pergeseran, yakni dari "lingkaran kekerasan ke budaya kekerasan". Pada yang pertama, kekerasan pada awalnya sebagai reaksi terhadap aksi sehingga terjadi kekerasan yang melingkar, maka pada yang kedua (budaya kekerasan), kekerasan itu sendiri menjadi aksi dan kreasi yang dipilih dan dilakukan dengan kesadaran oleh masyarakat. Sejak awal, kekerasan dijadikan sebagai metode, sarana, solusi, dan kreasi, bukan sebagai reaksi atau pilihan terakhir dalam menyikapi persoalan. Kekerasan dipelajari sebagai cara yang paling efektif untuk mengatur pola hubungan antarmanusia

dan antarkelompok.[10] Kekerasan pun pada akhirnya menjadi nalar masyarakat.[11]

Ketika kekerasan menjadi nalar masyarakat, maka kekerasan itu akan merembet pada ranah agama. Sebab, agama dan masyarakat mempunyai hubungan yang bersifat simbiosis-mutualisme. Agama tidak akan ada artinya tanpa masyarakat, karena agama hadir untuk kepentingan masyarakat. Kendati masyarakat bisa ada tanpa adanya agama, secara faktual tidak ditemukan adanya masyarakat tanpa agama.[12] Selain itu, masyarakat tidak hanya menerima agama sebagai pijakan teologis dan sosiologisnya. Masyarakat juga aktif mengatur dan mengendalikan agama sehingga nalar agama bergantung pada nalar masyarakat. Jika masyarakat terbiasa menggunakan nalar kekerasan, agama pun akan ditarik ke dalam modus kekerasan. Sejak awal, agama dijadikan sarana aksi, kreasi, dan nalar kekerasan. Kekerasan lalu dianggap menjadi bagian dari agama, sehingga agama terjebak ke dalam "nalar kekerasan".[13] Itu berarti, kekerasan mengalami pergeseran lagi, dari "lingkaran, budaya, dan nalar kekerasan" ke "agamaisasi kekerasan", yakni kekerasan yang dijustifikasi dengan menggunakan agama dan Tuhan, baik kekerasan wacana maupun kekerasan fisik.

Kalau kita melihat gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme yang diwakili oleh para tokohnya masing-masing sebagaimana disajikan di atas, bisa dikatakan bahwa mereka melakukan kekerasan dengan mengatasnamakan agama dan Tuhan disebabkan oleh caranya dalam "menalar Islam". Mereka menggunakan metode berpikir dialektis-dikotomis, menawarkan nalar Islam teosentris (tauhid *ulûhiyah)*, memaknai konsep *al-h̲âkimiyyah* secara politis dalam bentuk berdirinya pemerintahan Tuhan, dan menjadikan *jihâd fi sabîlillah* sebagai pijakan gerakan revolusionernya dalam merebut kekuasaan politik dari tangan manusia yang disebutnya sebagai *thâghût*. Nalar keislaman seperti ini pada gilirannya juga mengabsah-

10 ST. Sunardi, *Keselamatan, Kapitalisme dan Kekerasan: Kesaksian atas Paradoks-Paradoks*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 161-167

11 Abd. A'la, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan: Merajut Islam Indonesia, Membangun Peradaban Dunia* (Yogyakarta: LKiS, 2014), h. 21-25

12 Abdul Jawab Yasin, *al-Dîn wa al-Tadayyun: al-Tasyrî' wa al-Nash wa al-Ijtima'*, (Libanon-Beyrut: al-Shâwir, 2012), h. 35-36

13 ST. Sunardi, *Keselamatan, Kapitalisme dan Kekerasan*, h.167-168

kan dilakukannya kekerasan terhadap kelompok lain dengan mengatasnamakan agama dan Tuhan. Dikatakan "mengatasnamakan agama" karena mereka acap kali menggunakan al-Qur'an dan hadîs Nabi sebagai dalil pendukungnya ketika melakukan kekerasan. Dikatakan "mengatasnamakan Tuhan" karena mereka acap kali mengumandangkan kalimat takbir "*Allahu Akbar*" pada saat melakukan tindakan kekerasan fisik terhadap pihak lain.

Bahkan, karena masyarakat Arab saat itu banyak melakukan perbuatan syirik, *nifaq*, dan kafir lantaran tidak murni dalam menyembah Allah seperti bertawasul, beristighatsah, ziarah kubur, bertasawuf, berfilsafat dan beraliran Syi'ah, Abdul Wahhab tidak hanya sekadar melakukan pengafiran (*takfir*) terhadap umat Islam secara umum yang ada saat itu, dan menyebutnya lebih kafir daripada kaum Yahudi,[14] tetapi juga mengafirkan seseorang yang tidak mengafirkan orang-orang yang dia nilai kafir.[15] Begitu juga, karena tradisi bertawasul, beristigasah, ziarah kubur, dan tasawuf yang dinilai sebagai perusak agama banyak dilakukan oleh orang-orang Turki; ajaran tasawuf dan Syi'ah banyak lahir dari Persia; dan filsafat lahir dari Yunani, maka ketiga negara itu pun menjadi sasaran permusuhan Abdul Wahhab.[16]

Tindakan yang sama dilakukan oleh para pemikir Islamis paling berpengaruh, yakni al-Maududi dan Sayyid Qutb. Dengan nalar Islam teosentrisnya, kedua tokoh yang menjadi inspirator dan simbol gerakan Islamis ini tidak hanya menilai pemerintahan manusia yang ada saat ini sebagai *thâghût* dan menilai lebih jahiliah daripada jahiliah pra-Islam, tetapi juga mewajibkan gerakan revolusioner untuk merebut kekuasaan Tuhan dari tangan manusia dan mengembalikannya kepada Tuhan. Bukan gerakan dakwah yang menjadi pilihan mereka, melainkan gerakan kekerasan, baik wacana maupun fisik, yang dijustifikasi dengan menggunakan bahasa agama "*jihâd fi sabîlillah*", dan juga mengatasnamakan Tuhan dengan melantunkan kalimat takbir

14 Ahmad al-Kâtib, *al-Fikr al-Siyâsî al-Wahhâbî: Qirâ'ah Tahlîliyah*, cet. ke-3 (Kairo: Maktabah Madbuli, 2008), h. 20-23

15 Ibn Taimiyah dan Abdullah bin Abdul Wahhab, *Majmû'atu al-Tauhid, wa Tasymalu 'alâ Sittati wa 'Isyrîn Risâlah*, (Libanon-Beyrut: Dâr al-Fikr, 1991), h. 24; Ahmad al-Kâtib, *al-Fikr al-Siyâsî al-Wahhâbî*, h. 29

16 Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa, (Jakarta:Serambi, 2006), h. 63

"*Allahu Akbar*". Kekerasan pun mereka jadikan sebagai bagian dari agama.

Nalar keislaman mereka pada gilirannya mengalami ideologisasi dan sakralisasi. Ketika pemikiran keislaman berubah menjadi ideologi, mereka semakin yakin akan kebenaran pemikirannya sendiri sembari menutup pintu bagi hadirnya kebenaran pemikiran di pihak lain.[17] Seolah mereka mengatakan, "Pemikiran saya benar dan tidak ada kemungkinan salah, sedangkan pemikiran pihak lain salah dan tidak ada kemungkinan benar." Lebih-lebih ketika pemikiran keislaman yang mengideologi itu mengalami sakralisasi (*taqdîs al-afkâr al-islâmî*) dan menyamakannya dengan Islam itu sendiri. Kekerasan pun mereka yakini sebagai tindakan sakral yang harus dilakukan oleh umat Islam sebagai bentuk *nahi munkar*, bukan malah dihindari. Melakukan kekerasan diyakini menjalankan perintah Islam. Karena itu, nalar keislaman yang diajukan oleh Abdul Wahhab, al-Maududi dan Sayyid Qutb yang menjadi inspirator dan simbol gerakan Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme sebagaimana dilansir di atas bisa dikatakan sebagai "nalar agamaisasi kekerasan".

NALAR AGAMAISASI KEDAMAIAN

SEJATINYA kita membongkar struktur nalar agamaisasi kekerasan itu. Pada bab sebelumnya, saya sudah melakukan pembongkaran terhadap nalar keislaman mereka.[18] Begitu juga sejatinya kita membongkar wacana keislaman (pemikiran sebagai hasil sebagaimana teori Jabiri di atas) mereka dengan cara membedakan antara Islam sebagai agama (Islam itu sendiri) dan Islam sebagai hasil pemikiran manusia (pengetahuan atau pemikiran keislaman/keagamaan).[19] Pembedaan Islam sebagai agama dengan pemikiran keislaman ini penting mengingat telah terjadi tumpang tindih pemahaman di ka-

17 Di antara contoh perubahan pemikiran menjadi ideologi adalah pemikiran Ibn Rusyd. Lihat tulisan saya, terutama bab V: *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rushd:Kritik Ideologis-Hermeneutis*, (Yogyakarta: LKiS 2009)

18 Masalah ini sudah dibahas di depan.

19 Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Hashâd al-'Aql*, h. 66-100; Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Ushûl al-Syarî'ah*, h. 81-82; lihat juga, Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Dini*, Cet. 2 (Mesir: Sina, 1994), h. 77-84

langan umat Islam antara keduanya.[20] Karena selama ini pemikiran keislaman tidak dibedakan dengan Islam sebagai agama, maka sesuatu yang sebenarnya merupakan pemikiran keislaman disebut agama (Islam) itu sendiri, dan sebaliknya, sesuatu yang sebenarnya merupakan agama Islam itu sendiri disebut sebagai pemikiran keislaman.[21] Begitu juga terjadi tumpang tindih penilaian antara keduanya. Pemikiran keislaman seperti fikih, kalam, dan tasawuf yang sebenarnya merupakan hasil kreasi ijtihad manusia disakralkan, dan sebaliknya, Islam sebagai agama yang sebenarnya sakral karena sebagai wahyu Tuhan justru diprofankan. Tumpang tindih pemahaman dan penilaian itu pada gilirannya menyebabkan terjadinya penyalahgunaan Islam sebagai agama dan pemikiran keislaman.

Di sinilah kita perlu menjernihkan keduanya. Islam sebagai agama berasal dari Tuhan yang secara normatif tertuang di dalam al-Qur'an. Sebagai ajaran yang berasal dari Tuhan yang absolut, yang tidak terikat oleh ruang dan waktu, agama juga bersifat absolut, tidak terikat oleh ruang dan waktu, dan berkarakter sakral. Sebaliknya, pemikiran keislaman sebagai kreasi manusia yang penuh kekurangan, terikat oleh ruang dan waktu, juga bersifat relatif, dan tentu saja juga profan.[22]

---

20 Tumpang tindih antara agama *dan* pemikiran/pengetahuan/wacana keagamaan tidak hanya terjadi belakangan ini. Jauh sebelumnya di era sahabat juga sudah terjadi misalnya perselisihan antara Abu Bakar dan Umar bin Khattab. Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Hashad al-'Aqli*, cet. Ke-3, (Lubnân-Beirût: al-Intisyâr al-'Arabî, 2004), h. 96-100

21 'Abdul Karîm Soroush, *al-Qabdh wa al-Basth fî al-Syarî'ah*, h. 31

22 Soroush mencatat beberapa unsur yang secara ontologis membedakan agama Islam dengan pengetahuan keislaman: (1) Agama tidak mengalami kontradiksi/perbedaan di dalam dirinya, sedangkan pengetahuan keagamaan mengandung kontradiksi/perbedaan di dalam dirinya. (2) Agama benar secara keseluruhan, sedangkan pengetahuan keagamaan mungkin benar/salah. (3) Agama itu sempurna, tidak ada kekurangan pada dirinya, dan diturunkan untuk memberikan petunjuk kepada manusia, sedangkan pengetahuan keagamaan tidak sempurna. (4) Agama tidak dipengaruhi manusia, sedangkan pengetahuan keagamaan diintervensi manusia. (5) Agama bersifat tetap, sedangkan pengetahuan keagamaan berubah-ubah. 'Abdul Karîm Soroush, *al-Qabdh wa al-Basth fî al-Syarî'ah*, h. 30-31; *al-Shirâth al-Mustaqîmah*, h. 176-17. Soroush juga menjelaskan perbedaan keduanya: agama sebagai pengetahuan *ilahi* bersifat tetap, sedangkan pengetahuan keagamaan sebagai bagian dari pengetahuan manusia mengalami perubahan. Agama itu tidak bimbang ketika berbicara tentang tujuannya dan menjelaskan kebaikan/keburukan. Sebaliknya, pemahaman manusia tentang maksud agama itu bisa bimbang, ambigu, bahkan salah. Agama tidak membutuhkan perbaikan. Tetapi, ilmu agama yang bersifat manusiawi, tidak sempurna, dan mempunyai kemungkinan benar/salah harus secara terus menerus diperbaiki. Agama bersih dari segala kultur dan pikiran manusia, tetapi ilmu agama terpengaruh oleh hal-hal demikian. Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, h. 42; Lihat juga tulisan saya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemeologi Abdul Karim Sorous dalam Memahami Islam,* (Yogyakarta:Magnum Pustaka, 2017), h. 33-36

Jadi, yang sakral adalah Islam sebagai agama, sedangkan pemikiran keislaman adalah profan. Jangan sampai penilaian keduanya dibalik.

Begitu juga penggunaan keduanya. Selama ini, pemikiran keislaman yang dianggap sebagai agama dan disakralkan digunakan untuk menjustifikasi ideologi agresi mereka dengan menggunakan bahasa agama, *jihâd fî sabîlillah.* Karena itu, kita juga perlu menolak penggunaan kekerasan dengan tujuan apa pun, termasuk untuk membela agama dan Tuhan. Kalau berpikir rasional dan tulus, kita tidak akan menemukan logika, argumen, dan dalil apa pun yang mendukung bahwa agama dan Tuhan perlu dibela, dan demi membela agama dan Tuhan, kita harus menghancurkan manusia, apalagi manusia yang masih se-Iman dan se-Islam. Tuhan yang Mahakuasa tidak membutuhkan pembelaan sama sekali. Justru Tuhan hadir dengan mengirimkan agama untuk membela kemanusiaan manusia. *Jihâd* itu bukan untuk membela Tuhan, melainkan untuk membela kemanusiaan manusia sebagaimana disinggung di depan.

Konsep kemanusiaan manusia ini sejalan dengan misi Nabi Muhammad Saw. yang diutus untuk mengajarkan akhlak mulia yang menggantikan akhlak jahiliah yang bertumpu pada kemanusiaan suku. Watak peradaban Arab pra-Islam yang umum disebut era jahiliah[23] menjadikan eksistensi "suku" sebagai acuan utama dalam seluruh aktivitas kehidupan masyarakat yang dikenal dengan "humanisme suku", suatu kepercayaan bahwa kebenaran, kebajikan, dan seluruh aktivitas moral berpusat pada eksistensi suku, bukan kemanusiaan manusia. Seseorang secara individual dituntut berkorban demi kehormatan suku, baik pengorbanan dalam bentuk material maupun fisik. [24]

---

23 Istilah *jahiliah* masih problematis. Izutsu misalnya membahas konsep ini dengan mengaitkan konsep ini pada tradisi masyarakat Arab pra-Islam dengan al-Qur'an sendiri. Toshihiku Izutsu, *Etika Keberagamaan dalam Al-Qur'an*, h. 44-56. Pendapat bahwa masyarakat Arab pra-Islam layak disebut jahiliah mendapat kritik dari Khalil Abdul Karim. Menurutnya, masyarakat Arab pra-Islam telah mengenal peradaban, baik material maupun spiritual, sehingga al-Qur'an pun mengambil sebagian dari peradaban mereka, kendati diisi dengan muatan yang berbeda. Lihat Khalil Abdul karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemakanaan*, terj. Kamran Asy'ad, Yogyakarta: LKiS, 2003.

24 "Di dalam kehidupan nomadis, kekuatan penggerak utama berasal dari "humanisme suku" yakni kepercayaan terhadap kebajikan atau keunggulan suatu suku (dan anggota-anggotanya) dan terhadap transmisi kualitas-kualitas tersebut oleh keturunan suku itu. Bagi penganut "Humanisme Kesukuan", motif sebagian-besar tindakannya adalah kehendak untuk mempertahankan kehormatan suku. Masalah kehormatan ini, ternukil dalam berbagai contoh syair arab pra-Islam". Montgomery Watt, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Rajawali Press, 1995, h. 12

Keberanian[25] merupakan salah satu bentuk kemuliaan, dan bagi seseorang yang berani membunuh musuh akan mendapat posisi terhormat di mata suku. Demi kehormatan suku, setiap suku menggalang kekuatan untuk menghancurkan musuh. Hukum yang berlaku adalah hukum suku, dan setiap suku lain atau seseorang yang melawan hukum suku akan mendapat celaan dan hukuman suku. Sebaliknya, Islam dihadirkan oleh Tuhan dengan membawa ajaran yang berwatak "humanisme manusia" tanpa disekat-sekat apa pun, baik etnis, suku, ras maupun agama. Al-Qur'an menggunakan ungkapan yang bersifat universal "*ya ayyuha al-nâs*".[26]

Di sisi lain, Allah sebagai Pencipta alam raya beserta isinya, dan yang menurunkan al-Qur'an kepada nabi pilihan-Nya dengan misi humanisme manusia, mempunyai sifat *Rahmân* dan *Rahîm* sebagaimana tercantum dalam kalimat *Bismillâhi al-Rahmân al-Rahîm* dan disinggung dalam al-Qur'an (QS al-Hijr [15]:49 dan QS al-Naml [27:30]). Muhammad Saw. sebagai pembawa Islam yang menjadi utusan Allah yang mempunyai sifat *Rahmân* dan *Rahîm*, dengan akhlaknya yang mulia (QS al-Qalam [68]:4), diutus untuk menyempurnakan akhlak yang melanda dunia Arab kala itu dan membawa rahmat bagi sekalian alam (QS al-Anbiya' [21]:107), untuk seluruh umat manusia (QS al-A'raf [7]:158 dan QS Saba' [34]:28) bukan hanya bagi kelompok manusia tertentu.[27] Dia diperintahkan untuk bersikap bijaksana, memberi nasihat yang baik, berdialog dengan cara yang baik (QS al-Nahl [16]:125), membawa pesan kasih sayang (*rahmah*), dan senantiasa mengedepankan kasih sayang dalam berhubungan dengan yang lain (QS al-Taubah [9]:128).[28] Nabi Muhammad Saw. diajarkan untuk bersikap lemah lembut dan memaafkan mereka yang bersikap memusuhinya (QS Ali Imran [3]:159). Kepada musuh yang melakukan ke-

---

25 Tosihiku Izutsu, *Etika Beragama dalam Qur'an*, terj. Mansyuruddin Djoely, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995)

26 Mahmud Muhammad Thaha, *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdiyin, Yogyakarta: LKiS, 2003, h. 143; Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Aql al-Siyâsî al-'Arabî: Muhaddadatuhu wa Tajliyatuhu*, cet-ke 2, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabî, 1991, h. 60

27 Shalih Sâlim, *Kawniyah al-Islam: Ru'yah li al-Wujûd wa al-Ma'rifah wa al-Akhar* (Kairo: Maktabah al-Syurûq al-Duwaliyah, 2008)

28 Tentang "Muhammad adalah nabi yang membawa *rahmah*", lihat Muhammad Mus'at Yâqût, *Nabiy al-Rahmah*, (Jeddah:Dâr al-Harrâz, 2009), h. 55-65

kerasan pun seperti Musailamah *al-kadzdzâb*, Nabi Muhammad Saw. masih mengajak berdamai.[29]

Begitu juga, Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. adalah agama yang mengajarkan persaudaraan[30] dan saling berbuat baik (QS al-Hujurat [49]:13) di antara umat manusia, saling mengasihi, bukan mengajarkan berkonflik dan menggunakan cara-cara kekerasan. Di tengah peperangan (kekerasan) yang diizinkan pun, kita dilarang untuk berlebihan dalam melakukan kekerasan (QS al-Baqarah [2]:190). Jadi, Islam membawa pesan kedamaian, untuk mengasihi, bukan membenci manusia.[31] Inilah beberapa pesan asasi paradigma Islam antroposentris yang senantiasa membela manusia.

Sebagai penguat argumen tentang pesan asasi Islam yang mengasihi dan merahmati, terutama ajarannya yang membawa pesan-pesan kedamaian, mari kita lihat langsung konsep Islam di dalam al-Qur'an.[32] Di dalam al-Qur'an,[33] bentuk kata yang berkaitan dengan "Islam" berbeda-beda, baik dari segi kata maupun makna. Kata "Islam" dalam al-Qur'an berakar kata "s-l-m" dan dari akar kata ini dapat diturunkan pelbagai bentuk kata. Akar kata ini berarti "merasa aman, utuh, dan integral".[34] Karena kata cabang yang diturunkan dari akar kata ini berbeda-beda, tentu maknanya juga mengalami perbedaan dan bahkan plural. Dari akar kata yang berbeda-beda itu, makna kata "Islam" dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

Pertama, kata "Islam" bermakna "agama". Kata "Islam" dengan makna ini disebutkan sekitar 50 kali dalam al-Qur'an, dengan pembagian: 8 kali berbentuk kata benda, 3 kali sebagai kata sifat laki-laki "Muslim", dan 39 kali disebutkan sebagai kata sifat jamak. Namun,

---

29 Nurul H. Maarif, *Islam Mengasihi, Bukan Membenci,* (Bandung:Mizan, 2017), h. 46-49

30 Shalih Sâlim, *Muhammad Nabiyyu al-Insâniyah*, h. 97-11

31 Nurul H. Maarif, *Islam Mengasihi, Bukan Membenci,* (Bandung:Mizan, 2017). Buku ini sederhana, bahasanya mengalir, tetapi pesannya bermakna dan mencerminkan kesejatian Islam.

32 Deskripsi tentang ajaran kedamaian Islam diambil dari karya saya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 228-237.

33 Hasan Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, h.127. Menurut Mahmoud Ayoub, kata *salama* berarti menyetujui sesuatu. Mahmoud Ayoub, *Islam: Faith and Practice* (Canada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989), h. 21.

34 Fazlur Rahman, *Neomodenisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987), h. 95.

ayat yang menunjukkan kata "Islam" sebagai agama dikemukakan hanya sebanyak 3 kali yakni:

> "Sesungguhnya agama yang diridhai di sisi Allah hanyalah Islam." (QS Ali Imran [3]:19);

> "Barang siapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima agama itu darinya dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi." (QS Ali Imran [3]: 85);

> "Pada hari ini telah-Ku sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu menjadi agamamu." (QS al-Maidah [5]: 3).

Kedua, dengan akar kata yang sama dengan Islam sebagai agama, kata cabang dari kata "Islam" seperti "*aslama*" dan yang senada dengannya, bermakna ketundukan dan penyerahan diri, dan ia disebutkan sebanyak 24 kali dalam al-Qur'an. Kata bentuk ini bermakna menyerahkan diri seperti "*aslama wajhahu lillâhi*" yang berarti "menyerahkan diri", khususnya kepada Allah. Pada masa pra-Islam, kata "Islam" berarti seorang laki-laki yang menyerahkan barang berharga miliknya yang sulit dilepaskan dan ditinggalkan, kemudian diserahkan kepada seseorang yang memintanya.[35] Setelah masuk ke dalam semantik al-Qur'an, kata "*aslama*" mengalami perubahan makna, dari yang semula menyerahkan sesuatu kepada orang lain yang memintanya, beralih menyerahkan sesuatu kepada Tuhan, khususnya menyerahkan diri sendiri dalam bentuk ibadah.

Kedua bentuk dan makna kata "Islam" di atas mengalami dialektika. Kata "Islam" sebagai agama acap kali dikaitkan dengan kata "*taslîm*", bentuk *mashdar* dari "*aslama*", sehingga Islam dipahami sebagai ajaran agama yang berarti mengajarkan sikap ketundukan dan kepasrahan total pada kehendak Tuhan. Pendek kata, ia berarti penyerahan diri kepada Tuhan tanpa syarat, sebagaimana doa Ibrahim dan Ismail kepada Tuhan: "Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang

---

35 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fari Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. 221

yang tunduk dan patuh kepada Engkau." Menurut Izutsu, tunduk dan patuh di sini dalam pengertian total dan tidak bersyarat. Bahkan, Mahmud Muhammad Thaha[36] memaknai alam sebagai Muslim karena ia tunduk pada aturan kosmos Tuhan, dan agama bagi alam oleh Muhammad Thaha disebut sebagai agama umum. Jika alam yang tidak mempunyai akal saja dapat tunduk kepada Tuhan, lalu bagaimana dengan manusia. Ketundukan manusia kepada Tuhan tentu berbeda dengan ketundukan alam, karena itu, agama yang dimaksud ketika manusia tunduk kepada Tuhan adalah agama khusus yang disebut agama kesadaran. Namun, kata "Islam" dan "Muslim", yang berarti agama yang mengajarkan penyerahan diri, acap kali digunakan dalam arti harfiahnya dalam al-Qur'an. Akibatnya, agama Islam bermakna doktrin dan bersifat memaksa kepada semua orang, memaksa mereka tunduk kepada Tuhan dan melaksanakan perintah Tuhan.

Ketiga, bermakna kedamaian dengan bentuk kata "*salam*" yang dalam al-Qur'an disebutkan sekitar 157 kali, dengan rincian: berbentuk kata benda sebanyak 79 kali, sebanyak 50 kali berbentuk kata sifat, dan berbentuk kata kerja sebanyak 28 kali. Atau dalam bentuk kata benda sebanyak 129 kali dan kata kerja 28 kali. Yang perlu diperhatikan dari kata *Islam* yang bermakna kedamaian ini adalah mencari argumen kenapa bentuk kata "benda" lebih banyak jumlahnya daripada bentuk kata "kerja". Jawaban atas pertanyaan ini begitu penting mengingat semangat menjalankan ajaran Islam terdapat di dalamnya. Hal ini tentunya mengandung rahasia tersendiri dari al-Qur'an. Menurut Hasan Hanafi, kata benda berarti "substansi", sedangkan kata kerja berarti "aksi".[37] Sejalan dengan makna tersebut, kata "*salam*" dalam al-Qur'an berarti merealisasikan nilai-nilai kedamaian secara objektif dan kreatif. Kedamaian bukan saja diucapkan, tetapi juga direalisasikan ke dalam kehidupan sosial masyarakat yang plural. Senada dengan kata "*salam*" dalam arti kedamaian, ada kata "*silm*". "Hai

---

36 Mahmud Muhammad Thahâ, "al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm", dalam (*Nahwa Masyru' Mustaqbalay li al-Islâm: Tdalâtdah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Dyahid*), cet. ke-2 (Libanon-Beyrut: Markaz Tdaqafî al-'Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirthâs, 2007), h. 139-143; dan Mahmud Muhammad Thaha, "Risalah al-Shalah", dalam (*Nahwa Masyru' Mustaqbalay li al-Islâm: Tdalâtdah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahid*), cet. ke-2 (Libanon-Beirut: Markaz Thaqafi al-'Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirthâs, 2007), h. 201-201.

37 Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan*, h. 127.

orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam (*al-silmi*) secara menyeluruh." (QS Al-Baqarah [2]: 208)

Dari pelacakan akar kata dan cabangnya mengenai kata "*Islam*" di atas, terlihat titik terang bahwa di dalam al-Qur'an, makna "kedamaian" lebih populer ketimbang makna "agama". Dengan analisis ini, saya berpendapat bahwa penempatan kata "Islam" sebagai agama yang bersifat eksklusif, dalam posisi sentral semantik al-Qur'an, tidak dapat dipertahankan secara semantis. Sebaliknya, kata "Islam" dalam arti kedamaian-lah yang sejatinya ditempatkan sebagai poros semantik al-Qur'an. Dengan cara ini, kata "Islam" dalam pengertian inklusif bakal menjadikan Islam sebagai penebar kedamaian, bukan penghancur kedamaian. Kesimpulan ini sejalan dengan hadis Nabi tentang pengertian seorang Muslim, "Orang Islam adalah orang yang dapat menyelamatkan orang lain dari lisan dan tangannya." Jika orang Islam bertemu dengan sesama Muslim, menurut pengertian ini, dianjurkan mengucapkan "*assalamu'alaikum*" demi perdamaian. Ucapan ini mempunyai arti berdoa, baik dalam bentuk lisan maupun aksi, bukan malah menghancurkan dan menyerang agar bumi Allah hanya dihuni orang-orang Islam. Karena itulah, surga pun disebut "*dâr al-salâm*" (*darussalam*), rumah bagi orang-orang yang damai, bersikap damai, dan memberi kedamaian bagi orang lain.

Analisis semantik terhadap istilah *Islam* dan derivasinya menandakan betapa Islam sebagai agama tidak hanya mengajarkan kedamaian, tetapi juga menjadikan kedamaian sebagai bagian asasi dari Islam. Islam tidak bisa disebut agama jika ia tidak mengajarkan dan membawa kedamaian. Karena itu, sejatinya kita kembali dari *jihâd asghar* ke *jihâd akbar*, dari *jihâd fi sabîlillah* yang menebar teror dan menggunakan kekerasan dalam mendakwahkan Islam kepada menebar kedamaian dan menggunakan nalar kedamaian dengan cara yang bijak, nasihat, dan diskusi yang baik. Kedamaian sejatinya nalar, menjadi strategi dan aksi nyata dakwah Islam. Dengan kata lain, sejatinya kita mengubah nalar keislaman kita, dari nalar Islam teosentris yang cenderung melegalkan kekerasan ke nalar Islam antroposentris yang cenderung menolak kekerasan dan menawarkan kedamaian. Kita beralih dari nalar agamaisasi kekerasan ke nalar agamaisasi kedamaian.[]

Bab 8

VISI KEHIDUPAN BERAGAMA, BERBANGSA, DAN BERNEGARA DI INDONESIA

Indonesia merupakan salah satu negara yang berada di antara dua kutub peradaban besar, yakni Barat dan Timur Tengah (Arab), sehingga pengaruh kedua peradaban itu di Indonesia tidak bisa dihindari. Pengaruh kedua peradaban itu terjadi disebabkan oleh dua prinsip yang menempel pada agama yang datang dari Timur Tengah (Arab) dan globalisasi yang datang dari Barat. Agama yang mengajarkan doktrin keselamatan mewajibkan penganutnya untuk mengajak semua orang masuk ke dalam agamanya agar mereka selamat menjalani hidup di dunia dan akhirat, sedangkan globalisasi dari segi wataknya berfungsi menyebarkan sesuatu dari satu tempat ke tempat lain, baik budaya, agama, ideologi maupun sains dan teknologi melalui globalisasi teknologi informasi dan transportasi. Nilai-nilai yang dimiliki kedua peradaban itu sama-sama melakukan ekspansi ke Indonesia sebagai

negara pengonsumsi, dan hal itu berpotensi melahirkan konflik yang mengarah pada kekerasan agama dan budaya.

Sejalan dengan itu, bab ini membahas visi pemikiran kehidupan beragama, dan bernegara untuk menangkal bibit-bibit kekerasan yang diakibatkan oleh pengaruh nalar agamaisasi kekerasan gerakan Islam Khawârijî-Wahhabi dan islamisme serta pengaruh nilai-nilai budaya Barat yang bisa berbenturan dengan nalar keagamaan dan nalar budaya Indonesia.[1]

VISI *KALIMATUN SAWA'* DALAM KEHIDUPAN BERAGAMA

GERAKAN Islam Khawârijî-Wahhâbî yang ditokohi oleh Abdul Wahhab dan islamisme yang ditokohi al-Maududi dan Sayyid Qutb yang menampilkan wajah-keras agama tidak hanya hidup di tempat lahir dan tumbuhnya di Arab Saudi, India-Pakistan dan Mesir, tetapi juga melakukan perjalanan ke berbagai belahan dunia termasuk Indonesia dengan tujuan menawarkan keselamatan di dunia dan akhirat. Gerakan-gerakan Islam transnasional itu sebenarnya sudah lama masuk dan diimpor ke Indonesia,[2] tetapi baru menjadi perhatian serius ketika mereka menunjukkan jati dirinya ke publik sejak Indonesia beralih ke Orde Reformasi. Gerakan masif kedua gerakan Islam transnasional itu terjadi di era reformasi, karena pada era ini, otoritas negara dalam segala bidang kehidupan tampaknya mulai mengendur determinasinya (terutama menyangkut ujaran kebencian, ancaman separatisme, konflik antar-agama, dan konflik antar-suku), dan di sisi lain, kebebasan dalam segala hal terbuka lebar-lebar. Akibatnya, pelbagai

1 Ihwal perbedaan nalar budaya, terutama antara Barat, Asia dan Indonesia, lihat karya saya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta:Dialektika, 2017).

2 Di Indonesia, ada dua model agama: agama lokal seperti animisme dan dinamisme, dan agama impor, seperti agama Hindu, Buddha, Kristen, Konghucu dan Islam. Ada banyak teori yang menyebutkan waktu, tempat, metode dan disiplin dari agama-agama impor yang pertama kali masuk ke Indonesia, terutama Islam. Dari sekian agama-agama itu, Islam termasuk agama yang mengalami proses penyebaran yang relatif damai dan cepat, sehingga menjadi mayoritas di Indonesia. Begitu Islam menguasai Nusantara, di tubuh umat Islam terjadi polarisasi aliran yang dibungkus melalui lembaga dan organisasi yang pada akhirnya mengarah pada konflik yang masing-masing mengatasnamakan agama dan Tuhan. Lihat, Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Indonesia,* (Yogyakarta: Nadi Pustaka dan Kemenag RI, 2012), h. 35-44

aliran keagamaan, baik yang sempat bergerak di bawah tanah pada era Orde Baru maupun yang benar-benar baru berdiri, menemukan momentumnya untuk muncul kembali ke permukaan.[3] Tidak hanya ada aliran "*mainstream*" yang menganut Islam Aswaja yang menjadi kubu moderat di Indonesia seperti, NU dan Muhammadiyah. Juga muncul aliran-aliran Islam baru yang juga menganut ajaran Islam Aswaja,[4] bahkan "mengklaim dirinya" sebagai aliran yang paling benar yang kini dikenal dengan sebutan "Islam transnasional". [5]

Yang dimaksud Islam transnasional dalam hal ini adalah gerakan Islam beraliran formalis atau skripturalis yang lahir dari Timur Tengah, dan masuk ke Indonesia untuk kemudian memaksakan pahamnya berlaku di Indonesia.[6] Di antara Islam Timur Tengah itu diwakili oleh dua gerakan Islam *mainstream*, yakni Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme (Ikhwan al-Muslimin dan Hizbut Tahrir) dengan berbagai anak kandungnya di Indonesia. Sebagian di antaranya adalah PKS dan KAMMI sebagai anak kandung Ikhwanul Muslimin; HTI sebagai anak kandung HT (Hizbut Tahrir); dan FPI, FKAWIJ, JI, DDII, DI (NII), al-Khairiyah, Laskar Jihad, dan LIPIA adalah anak kandung Khawârijî-Wahhâbî. Gerakan-gerakan Islam itu mempunyai kesamaan paham dan misi, yakni sama-sama memahami Islam sebagai ideologi tertutup, dan tujuannya adalah melakukan Islamisasi atau formalisasi atau ideologisasi dalam segala bidang kehidupan, terutama Islamisasi negara.

Kedua model gerakan Islam *mainstream* di Timur Tengah itu (Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme) yang direpresentasikan oleh

3 al-Zastrouw Ng., *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI,* (Yogyakarta:LKiS, 2006), h. 85-88.

4 Model Aswaja kelompok ini, terutama Front Pembela Islam (FPI) pimpinan Habib Rizieq dan Forum Komunikasi Ahlussunnah wal Jama'ah (FKAWJ) pimpinan Ja'far Umar Thalib, mengacu pada pandangan ulama *salaf shalih*. Kendati lahir dari rahim yang sama, kedua organisasi ini berbeda dalam memahami Aswaja, apalagi Aswaja model NU. Al-Zastrouw Ng., *Gerakan Islam Simbolik,* h. 96-101.

5 Ada dua aliran Islam transnasional di Indonesia yakni: *pertama*, Islam transnasional *mainstream* seperti Khawariji-Wahabi dan islamisme (Ikhwan al-Muslim dan HTI); *Kedua*, Islam transnasional *non-mainstream*, seperti Ahmadiyah dan Islam lokal, seperti Salamullah, dan al-Qiyadah al-Islamiyah.

6 Pembahasan lengkap dan kritis mengenai istilah dan munculnya Islam transnasional di Indonesia, lihat Abdurrahman Wahid (editor), *Ilusi Negara Islam: Eskpansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia,* (Jakarta: The Wahid Institute, Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, dan Ma'arif Institute, 2009)

Wahhâbî, Ikhwan al-Muslimin, dan Hizbut Tahrir, masuk ke Indonesia pada waktu yang berbeda, dan ditransmisikan dalam dua bentuk, dan melalui tiga jalur. Kedua bentuk itu adalah: *pertama*, transmisi ide-ide keislaman Timur Tengah ke Indonesia sebagian besar dalam bentuk satu arah, yaitu dari Timur Tengah ke Indonesia; *kedua*, transmisi itu lahir karena adanya beberapa faktor penarik dan pendorong. Di satu sisi, banyak Muslim Indonesia aktif menuntut ilmu ke Timur Tengah, dan di sisi lain, pemerintah, organisasi, dan donor pribadi Timur Tengah giat menyebarkan hasil interpretasi keislaman mereka dengan cara membiayai infrastruktur Islam di Indonesia, seperti masjid, sekolah, madrasah, pondok pesantren, penerbitan buku, dan situs Internet.[7]

Sementara transmisi Islam transnasional Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme ke Indonesia melalui tiga jalur: gerakan sosial, pendidikan dan dakwah, serta publikasi dan Internet.[8] Pada pertengahan abad ke-19 M, para pedagang dan ulama Arab, terutama dari Hadramaut, bepergian ke Indonesia. Selain berdagang, mereka juga membantu pembangunan pesantren, sekolah, dan masjid di Indonesia. Inilah bentuk transmisi *pertama* melalui gerakan sosial.[9] Transmisi *kedua* adalah melalui pendirian pendidikan dan dakwah, seperti Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA), yang merupakan cabang Universitas Al-Imam Muhammad bin Sa'ud di Riyadh, Arab Saudi. Lembaga pendidikan ini pada awalnya membawa ideologi Wahhabî, tetapi lama-kelamaan juga disusupi gerakan Ikhwan al-Muslimin, bahkan pada akhirnya juga menjadi persemaian ide-ide Ikhwan al-Muslimin. Banyak alumninya yang berafiliasi ke PKS, yang menjalankan paham keislaman Ikhwan al-Muslimin.[10] Selain itu, yang juga mendapat bantuan dana dari Arab Saudi adalah organisasi sosial seperti, Dewan

---

7 Greg Fealy dan Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, terj. Akh. Muzakki (Bandung: Mizan, 2007), h. 84.

8 Fealy dan Bubalo, *Jejak Kafilah*, h. 81-134; Rubaidi, *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama: Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia*, cet. ke-3 (PWNU Jawa Timur, 2010), h. 104-118; Abdul Munif, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia: Studi tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab 1950-2004* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008), h. 62-76.

9 Fealy dan Bubalo, *Jejak Kafilah*, h. 85-90.

10 Mengenai relasi PKS dengan Ikhwan al-Muslimin, serta ideologi dan gerakan PKS di Indonesia, lihat Imdadun Rahmat, *Ideologi Politik PKS: dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*, cet-3 (Yogyakarta: LKiS, 2009).

Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), al-Irsyad, dan Persis.[11] *Ketiga*, penyebaran melalui publikasi dan Internet. Banyak karya keislaman Timur Tengah yang dikirim ke Indonesia, dan bahkan difasilitasi untuk diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia,[12] baik oleh mahasiswa LIPIA maupun alumni Timur Tengah.[13]

Penting dicatat bahwa yang menjadi pionir dalam "mentransmisikan" Islam transnasional ke Indonesia serta "penyebarannya" di Indonesia adalah DDII.[14] Di antara peran DDII adalah *pertama*, DDII menjadi lembaga Islam pertama yang mengusahakan secara serius dan mengorganisasi pengiriman mahasiswa ke Timur Tengah melalui *Rabithah 'Alam Islâmî* yang disponsori oleh Saudi Arabia. Tentu saja, di sana, mereka mendalami Islam Wahabi yang menjadi ideologi resmi Arab Saudi. Para alumninya kemudian menjadi pembawa gagasan tarbiyah dan dakwah salafi (Wahabi) di Indonesia. *Kedua*, DDII dan Mohammad Natsir juga menjadi penggagas dan mediator berdirinya LIPIA. Banyak alumni LIPIA yang menjadi politisi dan dai di Indonesia. *Ketiga*, DDII pula yang meletakkan landasan dakwah kampus yang berpusat di Masjid Salman ITB. Gerakan ini yang kemudian menjadi embrio munculnya gerakan tarbiyah (PKS), Hizbut Tahrir Indonesia,[15] dan gerakan salafi di Indonesia. *Keempat*, DDII juga menjadi sponsor penerjemahan karya-karya gerakan revivalis Timur Tengah seperti karya Hasan al-Banna, al-Maududi, Sayyid Qutb, dan sebagainya.[16]

---

11 Fealy dan Bubalo, *Jejak Kafilah*, h. 90-101.

12 Abdul Munif, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah*, h. 2008.

13 Fealy dan Bubalo, *Jejak Kafilah*, h. 101-104.

14 DDII didirikan pada 1967 oleh Mohammad Natsir setelah Masyumi dibubarkan pemerintah. DDII kemudian menjadi alternatif bagi kelompok eks Masyumi. Setelah gagal memperjuangkan ide-ide Islam melalui partai politik, mereka mengubah haluan dengan mentransformasikan ide-idenya melalui dakwah. R. William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru", dalam Mark R. Woodward (Editor), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fausi, cet-2 (Bandung: Mizan, 1999), h. 288-295.

15 Hizbut Tahrir (HT), yang kemudian menjadi Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), masuk ke Indonesia melalui Abdurrahman al-Baghdadi dan Muhammad Musthafa, sekitar 1982-1983. Mereka menyebarkannya di kampus-kampus umum di Indonesia. Mereka pula yang menghubungkan jamaah dakwah kampus itu dengan jaringan Hizbut Tahrir internasional. Imdatun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal di Indonesia*, h. 100-102.

16 Imdatun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal di Indonesia*, h. 83-84.

Yang menjadi sasaran gerakan mereka adalah kampus, pesantren, dan masjid. Gerakannya bermula dari Masjid Salman ITB, IPB, dan LIPIA. Gerakan ini menyebarkan misinya melalui strategi "menyusup" ke lembaga-lembaga pendidikan, dan masjid-masjid, terutama di kampus-kampus umum; melalui kaderisasi dengan pola sistem sel, *ta'arûf*, *takwîn,* dan *tanfîzh*, dan melalui partai politik. Bahkan, mereka menguasai masjid-masjid dan musala di kantong-kantong NU dan Muhammadiyah.[17] Pada era Reformasi, bentuk gerakan Islam transnasional ini menyuarakan misi dan ideologinya melalui saluran yang berbeda. Ada yang menyuarakannya melalui partai politik seperti PKS sebagai pelanjut gerakan tarbiyah Ikhwan al-Muslimin, ada yang betul-betul bergerak dalam lingkup umat secara umum yang biasa disebut dengan *harakiyah*, seperti HTI; dan ada pula yang tetap bergerak melalui pendidikan dan dakwah seperti Khawâriji-Wahhabi melalui LIPIA.

Sebagai anak kandungnya, tentu saja gerakan Islam transnasional yang ada di Indonesia itu mencerminkan paham keislaman yang berada di Timur Tengah yang menjadi pusatnya,[18] baik Khawârijî-Wahhâbî maupun islamisme. Karena paham keislaman Timur Tengah tersebut bercorak skripturalis, ketiga model gerakan Islam transnasional yang masuk ke Nusantara juga bersifat skripturalis.[19] Model Islam skripturalis berwatak purifikatif-fundamentalis. Dikatakan "purifikatif" karena mereka hendak menghapus apa yang mereka sebut sebagai bid'ah, khurafat dan takhayul dalam Islam. Dikatakan "fundamentalis" karena mereka menggunakan cara-cara kaku dan kekerasan dalam mendakwahkan ajarannya, baik dalam bentuk kekerasan wacana, seperti memberi label "sesat" pihak lain, maupun kekerasan fisik, seperti menghancurkan masjid-masjid dan sekolah-sekolah yang berbeda paham atau keyakinan, seperti Ahmadiyah, Salamullah, dan al-Qiyadah

---

17 Abdurrahman Wahid (editor), *Ilusi Negara Islam: Eskpansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia,* (Jakarta: The Wahid Institute, Gerakan Bhinnika Tunggal Ika, dan Ma'arif, 2009)

18 Islam Timur Tengah berposisi sebagai pusat, sedangkan Islam Indonesia berposisi sebagai pinggiran (periferal). Lihat Aksin Wijaya, *Menggugat Autentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), h. 88-105.

19 Liddle, R. William, "Skripturalisme Media Dakwah: Sebuah Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru", dalam (Mark R. Woodward: Editor), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fausi, cet. ke-2, (Bandung:Mizan, 1999), h. 288-295.

al-Islamiyah. Warga NU yang menjadi *mainstream* pun dituduh pelaku bid'ah, syirik, kafir oleh mereka, bahkan masyarakat Indonesia yang menerima Pancasila sebagai dasar dan ideologi negara dituduh menyembah berhala, *thâghût* dan dinilai lebih jahiliah daripada jahiliah pra-Islam. Karena itu, Indonesia harus diubah menjadi Negara Islam, *khilafah Islamiyah*, teodemokrasi atau pemerintahan Tuhan (*al-hukûmah al-ilâhiyah*).

Kehadiran mereka ke Indonesia yang ber-*Bhinneka Tunggal Ika* ini tentu saja mengancam kerukunan dan keharmonisan kehidupan beragama, baik antara umat beragama dan pemerintah karena negara NKRI yang berideologi Pancasila ini disebut *thâghût*, suatu bentuk pemerintahan yang dibuat oleh manusia, dan pemerintahnya sendiri dituduh sebagai penyembah *thâghût*. Juga mengancam hubungan rukun dan harmonis antara umat beragama itu sendiri karena mereka yang tidak beragama Islam yang ada di Indonesia dituduh kafir, sedangkan umat Islam yang tidak sejalan dengan pemikiran mereka dituduh sesat, pelaku bid'ah, dan jahiliah. Atas dasar itu, sejatinya pemerintah mengambil kebijakan yang tepat dan tegas untuk menghindari ancaman disharmoni kehidupan beragama itu, baik dalam bentuk pembuatan undang-undang atau perpu ormas yang mengatur ajaran dan gerakan organisasi sosial kemasyarakatan agar sejalan dengan filsafat hidup bangsa Indonesia dan ideologi Negara Kesatuan Republik Indonesia yang bermotokan *Bhinneka Tunggal Ika*. Sementara itu, para akademisi diharapkan menawarkan pemikiran keagamaan yang lebih humanis dan mengarah pada pembelaan terhadap hak asasi manusia, salah satunya dengan menawarkan nalar Islam antroposentris.

Dalam perspektif paradigma (nalar) Islam antroposentris, beragama masuk ke dalam kategori "*al-ẖaqq al-lâzim*". Karena dirinya sendiri, seseorang mempunyai hak beragama, juga berhak memilih menggunakan haknya untuk beragama atau tidak. Ketika sudah menentukan pilihannya, orang lain tidak boleh ikut campur, selain menghormatinya. Tidak lebih dari itu. Sebab, dalam konteks ini, orang lain diberi "*taklîf al-lâzim*". Andai kata seseorang tidak menghormati hak orang lain dalam menentukan pilihannya dalam beragama, dia tidak hanya melanggar hak orang lain dalam beragama, tetapi juga

melanggar "*taklîf al-lâzim*" sendiri dalam posisinya sebagai manusia. Dengan kerangka seperti ini bisa dipahami bahwa manusia secara individual bebas beragama.

Karena beragama masuk ke dalam kategori "*al-haqq al-lâzim*", maka pada dirinya, kebebasan beragama bersifat mutlak. Kemutlakan kebebasan beragama tidak hanya dalam kerangka hak asasi manusia, tetapi juga dalam kerangka al-Qur'an. Dengan sangat jelas, al-Qur'an melarang adanya paksaan dalam beragama (QS al-Baqarah [2]: 256). Di sisi lain, al-Qur'an memberikan pilihan kepada seseorang, apakah dia akan beragama atau tidak, beriman ataukah kafir (QS al-Kahfi [18]: 29). Tidak adanya paksaan serta diberikannya pilihan itulah yang membebani tanggung jawab kepada manusia atas pilihannya. Tidak ada tanggung jawab bagi seseorang yang dipaksa beriman, begitu juga jika dipaksa kafir (QS al-Nahl [16]: 106).[20] Dengan kerangka ini, sejatinya hak seseorang dalam beragama tidak boleh dibatasi oleh sesuatu yang bersifat eksternal. Orang beragama harus bebas "dari" kekangan yang bersifat eksternal. Sebagai "*al-haqq al-lâzim*" dalam beragama, sejatinya seseorang juga bebas dari kekangan internal. Orang beragama harus bebas "untuk" mengekspresikan kebebasannya.[21]

Karena ekspresi kebebasan beragama sering menyinggung perasaan orang lain yang berbeda paham maupun keyakinan keagamaannya, kebebasannya dibatasi oleh kesadaran orang beragama itu sendiri. Dia harus menyadari bahwa ada orang lain yang juga mempunyai hak yang sama dengan dirinya dalam beragama dan mengekspresikan keyakinan agamanya. Sedangkan batas kebebasan beragama bagi individu adalah kesadaran individu itu sendiri. Dengan kata lain, beragama, memahami dan mengeskpresikan pemahaman dan keyakinannya

20 Pembahasan lengkap mengenai pandangan al-Qur'an tentang kebebasan beragama, lihat Jamal al-Banna, *al-Islâm wa Hurriyatu al-Fikr* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008); Mahmud Hamdi Zuqzuq, *al-Dîn li al-Hayâh* (Kairo: Dâr al-Rashâd, 2010), h. 104-125.

21 Erich Fromm dan Isaiah Berlin membagi kebebasan menjadi dua: bebas "dari" dan bebas "untuk". Bebas "dari", dalam arti, manusia bebas dari kekangan pihak luar, sehingga ia juga bisa disebut bebas eksternal. Sedangkan bebas "untuk", berarti bebas dari kekangan yang berasal dari dalam diri manusia sendiri, sehingga ia juga bisa disebut kebebasan batin atau kebebasan internal. Erich Fromm, *Lari Dari Kebebasan*, terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 23-38; Isaiah Berlin, *Empat Essai Kebebasan*, terj. A. Zaim Rofiqi (Jakarta: LP3ES, 2004), h. 227-248; Al-Syabistari membagi kebebasan menjadi dua: kebebasan lahir dan kebebasan batin. Kebebasan lahir bersifat ideologis dan politis, sedang kebebasan batin bersifat filosofis. Syaikh Muhammad Mujtahid al-Syabistari, *Qirâ'ah Basyariyyah li al-Dîn*, terj. Ahmad al-Qabbanji (Libanon-Beirut: al-Intisyâr al-'Arabî, 2009), h. 184-191

adalah hak setiap orang. Orang lain tidak boleh ikut campur, kecuali sebatas menghormatinya. Namun, karena setiap individu merupakan bagian dari masyarakat, maka dalam mengekspresikan hak asasinya, dia harus mempertimbangkan hak orang lain. Bukan orang lain yang bertugas membatasinya, melainkan dirinya sendiri. [22]

Namun, kebebasan beragama, menurut Amin Abdullah, masih menyisakan masalah, karena kebebasan acap kali digunakan untuk berdakwah keluar, mengajak orang lain untuk mengikuti agamanya. Atas nama kebebasan, penganut agama tertentu merasa absah mengajak penganut agama lain untuk menganut agamanya, dan begitu juga sebaliknya. Kebebasan beragama semacam itu acap kali melahirkan konflik. Untuk menghindari munculnya konflik, maka kehidupan antaragama perlu dinaikkan polanya menjadi dialog antaragama. Di dalam dialog antaragama tersimpan semangat bahwa seseorang mempunyai keyakinan akan kebenaran dan keselamatan yang ditawarkan agamanya sendiri, tetapi juga menghargai kebenaran dan keselamatan yang ada pada agama lain. Di dalam dialog, seseorang yang berbeda agama hanya sekadar berkeinginan untuk mengetahui kebenaran dan keselamatan yang dibawa agama lain. Di sini tidak ada klaim kebenaran, apalagi menuduh salah agama yang lain.[23]

Ketika masing-masing pihak sudah saling mengetahui dan menghargai perbedaan keyakinan, kebenaran dan keselamatan agama masing-masing, perlu diadakan tindak lanjut ke arah yang lebih konkret, yakni kerja sama antaragama dalam hal-hal yang mempunyai kesamaan, yang dalam al-Qur'an disebut *"kalimatun sawa"*. Misalnya, kerja sama mengentaskan kemiskinan, menjunjung tinggi hak asasi manusia, menolak kekerasan dalam bentuk apa pun, dan lain sebagainya. Kerja sama seperti itu akan menciptakan kerukunan dan keharmonisan dalam hidup beragama, walaupun mitra dialognya berasal dari agama lain yang tidak diakui secara formal di Indonesia.

---

22 Syaikh Muhammad Mujtahid al-Syabistari, *Qirâ'ah Basyariyyah li al-Dîn*, terj. Ahmad al-Qabbanji (Libanon-Beirut: al-Intishâr al-'Arabi, 2009), h. 184-199; Abdul Karim Soroush, *al-'Aqlu wa al-Hurriyah*, terj. Ahmad al-Qabbanji (Libanon-Beyrut: Mansyûrât al-Jamal, 2009), h. 27-69; Abdul Karim Soroush, *al-Siyâsah wa al-Tadayyun*, h. 140-161.

23 Amin Abdullah, "Kebebasan Beragama atau Dialog Antaragama: 50 Tahun Hak Asasi Manusia" dalam Bernard Adeney-Risakotta (ed.),. *Keadilan dan HAM: dalam Perspektif Agama-Agama* .

VISI ETIS-HUMANIS DALAM KEHIDUPAN BERBANGSA

DI SISI lain, saat ini, Indonesia juga menghadapi problem-problem sosial budaya yang disebabkan oleh globalisasi "budaya Barat".[24] Hadirnya budaya luar, terutama budaya Barat dan Arab, ke Indonesia berpotensi melahirkan konflik yang mengarah pada kekerasan budaya dan agama. Sebab, globalisasi yang lahir akibat terjadinya gelombang[25] teknologi transportasi dan informasi membuat masing-masing orang dapat mengetahui dan saling mempelajari apa yang terjadi di tempat mana pun di dunia.[26] Revolusi di bidang transportasi terutama pesawat terbang membuat jarak yang jauh menjadi dekat dan bisa ditempuh hanya dalam waktu singkat. Kita bisa masuk ke negara-negara yang ada di belahan dunia lain, begitu juga sebaliknya, dalam waktu sekejap. Akibat teknologi informasi, pelbagai peristiwa yang terjadi di belahan dunia lain bisa kita lihat dan pelajari melalui Internet, televisi, telepon dan sebagainya, sebagaimana peristiwa yang terjadi di sekitar kita juga bisa dilihat dunia lain. Akibat dari dua globalisasi itu, batas-batas kewilayahan yang biasanya menjadi ciri dunia tradisional maupun modern, mulai menghilang[27] dan mencair.[28] Tidak ada batas lagi, baik dari segi ruang maupun waktu. Manusia dari berbagai bangsa, suku, etnis dan ras, hidup bersama di dalam satu tempat dengan membawa budayanya masing-masing.[29] Ini yang dikenal *global village*.

---

24 Istilah "budaya Barat" ini sengaja diberi tanda petik karena kedua istilah itu masih menimbulkan multiinterpretasi di Indonesia terutama tentang apa yang bisa diterima/ditolak dari Barat. Lihat ulisan saya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta:Dialektika, 2017).

25 Alfin dan Heidi Toffler mengembangkan teori gelombang untuk menunjukkan gerakan masyarakat dunia: gelombang kesatu (revolusi pertanian), gelombang kedua (revolusi industri) dan gelombang ketiga (revolusi teknologi transportasi dan informasi). Alvin dan Heidi Toffler, *Menciptakan Peradaban Baru: Politik Gelombang Ketiga*, terj. Ribut Wahyudi, cet. Ke-2, (Yogyakarta: Ikon, 2002)

26 Frans Magnis-Suseno, *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan*, cet. Ke-5, (Yogyakarta: Impuls-Kanisius, 2012), h. 11-12

27 Dwi Ardhnariswari Sundrijo, "Accomodative Multiculturals: Alternatif Pendekatan terhadap Masalah Keragaman Budaya di Asia Tenggara", dalam *Global Jurnal Politik Internasional* , Vol. 9, No. 2, Desember 2007-Mei 2008, h. 166-186

28 Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

29 Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*, terj. Bambang Kukuh Adi, cet. Ke-5, (Yogyakarta: Kanisius, 2012)

Dalam era seperti ini, globalisasi tidak hanya mempertanyakan relevansi negara kebangsaan,[30] tetapi juga menciptakan masalah-masalah dalam negeri berupa konflik dan kekerasan yang berlatar belakang etnis, suku, ras, dan terutama agama. Konflik dan kekerasan itu bermula ketika masing-masing orang yang ada di dalam masyarakat yang hidup dalam *global village* itu membawa identitas budaya masing-masing. Di situlah akan muncul kesadaran identitas. Jika kesadaran identitas itu tidak dikelola dengan baik oleh berbagai pihak, ia bisa melahirkan semangat etnosentrisme, chauvinisme, kedaerahan,[31] dan fanatisme agama. Di situlah konflik muncul. Konflik ini mulai terlihat di tingkat global yang dikenal dengan konflik antarperadaban[32] dan di tingkat lokal yang dikenal dengan konflik kebudayaan dan konflik antaragama yang banyak terjadi di Indonesia.[33]

Selain tantangan dari "luar", kebangsaan Indonesia juga menghadapi banyak tantangan dari "dalam". Tantangan dari dalam negeri sendiri bertolak pada realitas mosaik sosial-budaya Nusantara (Indonesia) dan politik kebudayaan yang salah urus. Indonesia merupakan negara yang ber-Bhinneka Tunggal Ika. Negara Indonesia tidak hanya mengakui multietnis, suku, ras dan budaya, tetapi juga multi-agama. Struktur mosaik sosial-budaya Indonesia ini, menurut pakar sosiologi Tamrin Amal Tomagola, dapat dideskripsikan ke dalam tiga aspek utama: struktur kesukuan, distribusi wilayah agama dan tingkat pendidikan.[34] Dari mosaik sosial-budaya Indonesia itu, wilayah Indonesia

---

30 Frans Magnis-Suseno, *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan*, h. 13

31 Frans Magnis-Suseno, *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan*, cet. Ke-5, (Yogyakarta: Impuls-Kanisius, 2012)

32 Samuel P. Huntington, *Benturan Antar-Peradaban, dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail, cet. Ke-8, (Yogyakarta: Qalam, 2004)

33 Untuk mengetahui lebih jelas, lihat laporan kondisi kebebasan beragama/berkeyakinan di Indonesia tahun 2008: "Berpihak dan Bertindak Intoleran: Intoleransi Masyarakat dan Restriksi Negara dalam Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia" (Jakarta: Setara Institute, 2009); dan "Negara Harus Bersikap: Tiga Tahun Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2007-2009" (Jakarta: Setara Institute, 2010); Lihat juga "Laporan Tahunan The Wahid Institute 2008: Pluralisme Beragama/Berkeyakinan di Indonesia: Menapaki Bangsa yang Kian Retak" (Jakarta: The Wahid Institute, 2009); "*Annual Report* Kebebasan Beragama dan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2009" (Jakarta: The Wahid Institute, 2010); dan "Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010" (Jakarta: The Wahid Institute, 2011).

34 *Pertama*, dari aspek struktur kesukuan, keseluruhan struktur mosaik Nusantara terbelah menjadi dua bagian utama: Indonesia bagian Barat seperti Jawa, Sumatra; dan Indonesia bagian timur seperti Kalimantan, Sulawesi, Kepulauan Maluku dan Papua Barat. Perbedaan utama antara dua wilayah itu meliputi: *pertama*, dari 656 suku di seluruh Nusantara, hanya

bagian timur lebih rawan terjadinya konflik komunal daripada Indonesia bagian barat, terutama konflik berlatarbelakang agama, seperti Poso di Sulawesi Tengah, di mana umat Kristen yang menjadi korban, dan sebaliknya di Maluku, umat Islam yang terkepung oleh kantong-kantong Kristen dari Manado, Ambon dan Sorong. Tentu saja, itu tidak berarti mengabaikan fakta bahwa Indonesia bagian barat juga rawan terjadinya konflik sebagaimana dengan kasat mata kita lihat selama ini.

Selain itu, mosaik sosial-budaya yang berpotensi konflik itu diurus secara salah oleh pemerintah Orde Baru. Politik kebudayaan yang terjadi selama pemerintahan Orde Baru yang sejatinya menjadikan *Bhinneka Tunggal Ika* sebagai sarana untuk mengikat pluralisme budaya Indonesia, justru digunakan untuk memberangusnya. Konsep "bangsa yang satu" yang dipopulerkan sejak Soekarno dalam praktiknya telah berlangsung dengan strategi yang represif, yang pada era Soeharto diterjemahkan melalui politik "Asas Tunggal" yang menekankan pada homogenitas masyarakat. Perbedaan-perbedaan yang ada di

ada seperenam (109) suku yang ada di Indonesia Bagian Barat (PIB), sedang di Indonesia Bagian Timur (PIT) ada sekitar lima per enam (547 suku). Dari jumlah yang disebut terakhir, tiga per lima (300-an) suku berdiam di Papua Barat. Itu berarti, keragaman suku di PIT lebih tinggi daripada di PIB. *Kedua*, dari delapan suku: Aceh, Dayak, Minang, Sunda, Jawa, Madura, Bali, dari sembilan suku terbesar di Indonesia ada di PIB dan hanya ada satu suku yang berada di PIT, yakni suku Bugis. *Ketiga*, setiap suku di PIB paling kurang mendiami satu provinsi utuh, dan kadang-kadang dua provinsi atau lebih seperti suku Minang dan Jawa. Sebaliknya, di PIT, dalam satu kecamatan saja dapat ditemukan sepuluh suku, dalam kabupaten ditemukan sekitar dua puluh suku, dan dalam satu provinsi bisa ditemukan empat puluh suku. *Kedua*, distribusi umat beragama. Distribusi umat beragama di Indonesia juga mengikuti suatu pola tertentu. Indonesia bagian barat umumnya didiami umat Islam dengan beberapa kantong pemukiman umat Kristen seperti di Tapanuli Utara, beberapa kantong di Kalimantan, Jawa Tengah, dan Jawa Timur. Wilayah umat Protestan utama terdapat di Sulawesi Utara, Toraja, Maluku Tengah serta di Papua Barat bagian utara. Umat Katolik terkonsentrasi di bagian selatan Indonesia Timur, dari Flores ke Maluku Tenggara dan Papua bagian selatan. Di Indonesia Barat, selain Jawa dan Batak, apalagi Indonesia bagian Timur, suku-suku seseorang terkadang secara langsung memberitahukan agama yang dianutnya, khususnya di Maluku dan Sulawesi. Para pendatang di Maluku dan Papua Barat umumnya beragama Islam, sedangkan para pendatang di Poso terdiri dari penganut Protestan dan Islam. *Ketiga,* distribusi pendidikan. Dari segi pendidikan, tingkat pendidikan selalu berkolerasi dengan aktif-tidaknya misi/dakwah agama di wilayah tertentu. Di wilayah di mana misi agama Islam aktif, seperti Sumatra Barat, Bengkulu, Sumatra Selatan, Yogyakarta, dan Sulawesi Selatan tingkat pendidikannya biasanya tinggi. Begitu juga di daerah di mana agama Kristen, baik Protestan maupun Katolik aktif mendakwahkan agamanya, seperti wilayah Flores, beberapa daerah di NTT, Sulawesi Utara, Sulawesi Tengah serta Maluku Tengah, tingkat pendidikan umat Kristen di sana juga tinggi. Tamrin Amal Tomagola, "Anatomi Konflik Komunal di Indonesia: Kasus Maluku, Poso dan Kalimantan 1998-2002" (makalah disampaikan dalam seminar nasional *Sejarah: Struktur dan Agensi dalam Sejarah* yang diselenggarakan oleh Jurusan Sejarah, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, UI Depok, 8 Mei 2003).

masyarakat diseragamkan melalui penataran P4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila). Beberapa kecenderungan penyeragaman itu misalnya bisa dilihat dari sisi penataan etnis, nasionalisasi bahasa, pembatasan jumlah agama yang boleh dianut, pembatasan ekspresi budaya misalnya budaya Cina, dan penciptaan pranata sosial ke tingkat desa.[35] Begitu juga kepicikan perasaan kedaerahan yang lahir setelah daerah diberikan otonomi pengelolaan daerahnya sendiri.[36]

Proses penyatuan dan penyeragaman kebudayaan di Indonesia oleh pemerintah melalui politik kebudayaan selama ini berimplikasi pada lahirnya pola hubungan sosial dan nilai-nilai baru dalam masyarakat yang mendasari lahirnya berbagai persoalan sosial. Ke-*bhinneka tunggal ika*-an telah melahirkan suatu politik budaya yang represif yang melahirkan berbagai bentuk resistensi dan konflik yang laten di masyarakat. Dengan kata lain, proses yang disebut nasionalisasi ini telah menyebabkan pengabaian terhadap keberadaan kebudayaan yang beragam. Konflik yang terjadi di masyarakat, menurut Irwan Abdullah, adalah bentuk resistensi masyarakat terhadap penyeragaman itu.[37]

Tantangan-tantangan itu semua akan menghilangkan kesadaran etis-humanis kebangsaan Indonesia, dan dapat melahirkan konflik di segala lini kehidupan berbangsa. Melihat semaraknya konflik, baik antara pemerintah dan kelompok separatis yang hendak melepaskan diri dari Indonesia maupun antara elemen-elemen masyarakat yang berbeda suku, etnis dan ras, kita mulai mempertanyakan, apakah kebangsaan Indonesia ini sebagai kebangsaan yang diikat oleh kesadaran bersama sebagaimana disuarakan dalam Sumpah Pemuda 1928, ataukah hanya diikat oleh kesadaran imajinatif sehingga hanya menjadi bangsa yang terbayang.[38] Pertanyaan ini cukup beralasan mengingat masyarakat yang mendiami wilayah Indonesia dari Sabang sampai Merauke

---

35 Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*, h. 63-64

36 Globalisasi, menurut Giddens membangkitkan kembali identitas budaya lokal di berbagai belahan dunia. Anthony Giddens, *Runaway World: Bagaimana Globalisasi Merombak Kehidupan Kita*, terj. Andy Kristiawan S, dan Yustina Koen S, cet. Ke-2, (Jakarta: Gremedia, 2004), h.8

37 Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*, 65-70

38 Istilah "Bangsa Terbayang" meminjam istilah Anderson. Benedict Anderson, *Imagined Communities (Komunitas-Komunitas Terbayang)*, terj. Omi Intan Noumi, (Yogyakarta: Insist dan Pustaka Pelajar, 2001), h. 8

ini tidak cukup saling mengenal. Mereka hanya disatukan oleh sesuatu yang bersifat imajinatif, yakni imajinasi tentang "Bangsa Indonesia". Indikasinya, ada sebagian masyarakat yang tidak mendapat perlakuan yang sama, baik oleh pemerintah maupun oleh masyarakat lain yang merasa mempunyai status suku, ras dan etnis yang lebih unggul daripada yang lainnya, sehingga mereka sampai mempunyai perasaan chauvinisme dan etnosentrisme. Warga masyarakat yang berasal dari daerah tertentu yang masih tradisional kehidupannya dinilai sebagai warga nomor dua. Mereka dinilai terbelakang, miskin, dan label-label lain yang bernada menomorduakan mereka.[39]

Memang, secara faktual kita masih disebut sebagai bangsa Indonesia, tetapi belum tentu demikian secara etis-humanis. Apa dan bagaimana sejatinya kebangsaan Indonesia itu dipahami, agar bangsa Indonesia tidak hanya tetap utuh dan mulia, tetapi juga bersifat etis-humanis dan bisa mengatasi konflik akibat pengaruh globalisasi?

Penting dicatat bahwa dalam konteks bangsa Indonesia, unsur-unsur yang paling mencolok, modal dasar terpenting bagi bangsa yang baru lahir, adalah kesediaan etnik terbesar, yakni etnik Jawa, untuk menyetujui bahwa bukan bahasa Jawa, melainkan bahasa Melayu, yang menjadi dasar bahasa Indonesia. Idealisme itulah yang kemudian memberdayakan seluruh manusia dari pelbagai etnik dan agama di seluruh Nusantara untuk bersama-sama memperjuangkan Negara Republik Indonesia yang merdeka. Karena semua bersedia untuk tidak memutlakkan diri sendiri, bangsa Indonesia bisa lahir dan NKRI bisa terbentuk.[40]

Yang mempersatukan bangsa Indonesia dari Sabang sampai Merauke adalah rasa kebangsaan. Rasa itu lahir dari dalam hati bahwa kita adalah bangsa Indonesia. Namun, rasa kebangsaan yang mempersatukan bangsa Indonesia ini bukan sesuatu yang alami, melainkan sesuatu yang diperjuangkan secara bersama-sama. Tekad memperjuangkan itu tumbuh dari perjalanan sejarah bangsa yang mengalami penindasan dan penderitaan. Sebagai sesuatu yang harus diperjuangkan bersama, kebangsaan bermakna sesuatu yang bersifat etis.

---

39 Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*, h. 64-65

40 Frans Magnis-Suseno, *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan,* h. *6*

Kebangsaan hanya bisa mempersatukan karena dialami sebagai sesuatu yang luhur yang merangsang semangat berkorban dan mendorong setiap orang untuk memberikan yang terbaik yang ada di dalam hatinya. Kebangsaan mesti dirasakan sebagai sesuatu yang positif, adil, dan luhur.[41] Karena itu, tidak boleh muncul rasa *chauvinis* dengan maksud untuk menaklukkan negara lain. Kita cukup cinta pada negara sendiri sembari menghormati negara lain. Juga tidak boleh ada rasa etnosentris dengan menganggap nilai-nilai budaya sendiri yang tinggi, sembari merendahkan nilai-nilai budaya yang lain.

Kebangsaan kita, menurut Magnis Suseno, tidak hanya bersifat etis, tetapi juga humanis. Bisa dikatakan etis-humanis. Humanisme adalah keyakinan bahwa setiap orang harus dihormati sebagai persona, sebagai manusia dalam arti sepenuhnya, bukan karena ia pintar, bodoh, buruk, tampan, asal daerah, negara, etnis, suku, ras, budaya dan agama yang berbeda-beda. Humanisme berarti menghormati orang lain dalam identitasnya, dengan segala keyakinan, kepercayaan, cita-cita, ketakutan dan harapannya. Humanisme merupakan perspektif di mana seseorang dihormati bukan karena ciri-ciri atau kemampuannya, melainkan semata-mata karena ia seorang manusia. Humanisme menolak bertindak kejam terhadap orang lain, baik atas nama bangsa maupun agama.[42]

Sejalan dengan peneguhan kembali nilai-nilai kebangsaan etis-humanis itu, Faisal Ismail menawarkan perlunya diadakan pendidikan karakter untuk penguatan kembali nilai-nilai moral dan karakter kebangsaan yang bersifat etis-humanis ini dan menyinergikannya dengan agama. Menurut Faisal, penguatan karakter kepribadian yang berbasis keindonesiaan dan nilai-nilai moralitas kebangsaan itu sejatinya dibangun secara utuh dan diarahkan untuk mencapai tujuan sebagai berikut.[43]

Pertama, penguatan kembali sendi-sendi kepercayaan dan keberagamaan dalam kehidupan masyarakat dengan tujuan agar nilai-nilai

---

41 *Ibid,* h. 8

42 *Ibid,* h. 10

43 Faisal Ismail, *Republik Bhinneka Tunggal Ika: Mengurai Isu-isu Konflik, Multikulturalisme, Agama dan Sosial Budaya*. (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), h. 185-188. Lihat karya saya. Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta:Dielektika, 2016), h. 165-170

kejujuran, kebenaran, keadilan, sifat amanah, dan tanggung jawab akan selalu membimbing perilaku bangsa Indonesia, sehingga para pejabat tidak lagi bermental dan berperilaku koruptif-manipulatif. *Kedua*, penguatan nilai-nilai moral dan nilai-nilai agama dalam kehidupan bangsa hendaknya dimaksimalkan. Hal ini penting sebagai benteng dan pertahanan moral, mental, dan kepribadian bangsa Indonesia agar tidak mudah hanyut dalam arus perilaku amoral, cara hidup hedonis, dan *split personality* (kepribadian yang terpecah). *Ketiga*, penguatan identitas sebagai bangsa Indonesia agar bangsa Indonesia tetap memiliki rasa kebangsaan yang kuat di tengah-tengah paham, budaya, filsafat, nilai, dan ideologi dunia yang berdatangan melalui arus globalisasi. *Keempat*, penguatan sikap mandiri dan sikap kompetitif yang sehat agar dapat bersaing dengan bangsa-bangsa lain. *Kelima*, penguatan sikap yang berorientasi ke depan agar lebih termotivasi dan terpacu untuk berprestasi besar di bidang ekonomi, sosial, sains, dan teknologi. *Keenam,* penguatan institusi-institusi pendidikan yang menjadi kunci untuk mencapai kemajuan. *Ketujuh*, penguatan daya kreativitas dan pemberdayaan mental membangun dalam rangka melaksanakan modernisasi di segala bidang kehidupan. *Kedelapan,* penegakan hukum, hak asasi manusia, dan demokrasi dalam arti yang sesunguhnya.

Peneguhan kembali nilai-nilai kebangsaan etis-humanis melalui pendidikan karakter itu dapat membantu terciptanya kembali kesadaran bersama sebagai bangsa yang lahir dari pengorbanan para pejuang dan pendiri bangsa Indonesia. Dengan kesadaran itu, bangsa Indonesia akan hidup rukun dalam keragaman etnis, suku, ras, budaya, dan agama. Sejalan dengan itu pula, karena kebangsaan kita adalah kebangsaan etis-humanis yang dilandasi oleh nilai-nilai moralitas agama (Ketuhanan yang Maha Esa) yang tercantum di dalam Pancasila dan UUD 1945, maka agama berperan penting dalam penguatan visi kebangsaan etis-humanis tersebut, terutama agama Islam yang menjadi agama mayoritas, baik dari sisi jumlah penganutnya maupun dari sisi pengaruhnya terhadap bangunan ideologi dan falsafah bangsa.

VISI ISLAM PRIBUMI DALAM KEHIDUPAN BERNEGARA

SELAIN problem kehidupan beragama dan berbangsa, saat ini, Indonesia juga menghadapi problem kehidupan bernegara, yakni munculnya semangat mengubah Indonesia menjadi *khilafah islamiyah* (*daulah islamiyah*, Negara Islam, atau pemerintahan Tuhan).[44] Semangat ini diusung oleh sebagian kecil umat Islam yang membawa ideologi Islam transnasional (di bawah payung Khawariji-Wahhabi dan islamisme) baik secara samar-samar maupun terang-terangan seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang merupakan anak ideologis Hizbut Tahrir (HT) Timur Tengah.

Hizbut Tahrir adalah sebuah partai politik yang berideologi Islam. Ia didirikan oleh Taqiyuddin al-Nabhani (1909-1979), bersama Dawud Hamdan, dan Namr al-Mishri. Gerakan islamisme yang didirikan di Palestina pada 1952 ini secara terang-terangan hendak menghidupkan kembali sistem khilafah, membebaskan Palestina dari jajahan Barat, dan menegakkan hukum Islam di seluruh penjuru dunia.[45] Namun, cita-cita itu gagal total, bahkan ditolak di berbagai negara Timur Tengah. Ia lalu dibawa ke berbagai negara termasuk ke Indonesia sekitar 1982-1983 melalui Abdurrahman al-Baghdadi dan Muhammad Musthafa.[46] Di Indonesia, Hizbut Tahrir itu (HT) itu menjadi Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Para aktivisnya menyebarkan ideologi partai politik yang menolak sistem negara-bangsa ini di kampus-kampus umum seperti ITB, IPB, dan UGM. Mereka sengaja bergerak di kampus-kampus umum yang tidak memahami Islam secara mendalam

---

44 Tulisan sub bab ini pernah disampaikan dalam Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII di IAIN Surabaya, 5-8 Nopember 2012. Karena masih senafas dengan kerangka umum buku ini, tulisan itu saya masukkan ke dalamnya.

45 Lihat, Taqiyuddin An-Nabhani, *Mengenal Hizbut Tahrir: Partai Politik Islam Ideologis*, (Bogor:Thoriqatul Izzah, 2002). Namun, berdirinya Hizbut Tahrir tampaknya tidak didasari oleh kesadaran keagamaan murni, melainkan karena kekecewaan mereka terhadap kolonialisme. Jamal al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah: Islam Kemasyarakatan Versus Islam Kenegaraan*, terj. Jamadi Sunardi, dan Abdul Mufid, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), h. 459-470. Juga karena semakin moderatnya gerakan Ihwan al-Muslimin yang awalnya menjadi rujukan pemikiran dan gerakan al-Nabhani sebelum mendirikan Hizbut Tahrir. Abdurrahman Wahid, (editor), *Ilusi Negara Islam: Ekspresi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: the Wahid Institute, Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, dan Ma'arif Institute, 2009), h. 84-85; Imdatun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta:Erlangga, 2009), h. 51-59.

46 Imdatun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal*, h. 100-102.

sehingga mudah didoktrin, dan pada saat yang sama, mereka merasa dan meyakini betul bahwa HTI tidak akan laku dijual di lembaga pendidikan keagamaan yang memahami Islam secara mendalam, seperti STAIN, IAIN, UIN, apalagi di pondok pesantren.

Problemnya adalah, mengapa partai yang gagal total di tempat kelahirannya ini justru dibawa dan hendak diterapkan di Indonesia. Seandainya ide-ide dasarnya dibawa dan disalurkan secara elegan tanpa menuduh sesat dan *thâghût* sistem negara-bangsa, barangkali hal itu bisa dimaklumi sebagaimana ide-ide besar lain yang masuk ke Indonesia melalui kampus-kampus. Tidak hanya merasa benar sendiri, mereka malahan merasa memiliki negara ini, dan orang lain yang tidak mendukung cita-citanya dinilai sebagai kapitalis, sekularis bahkan ateis yang harus disingkirkan dari kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Mereka hendak mengganti Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila, yang merupakan hasil perjuangan dan konsensus para pendiri negara-bangsa ini, dengan *khilafah Islamiyah* yang berdasarkan Islam eksklusif model Taqiyuddin al-Nabhani.[47]

Para penggagas ide "*khilafah Islamiyah*" itu konon bertujuan mendakwahkan Islam dan menerapkan syariat Islam di muka bumi ini. Agar dakwah mulia itu berjalan sesuai yang dicita-citakan, mereka menilai harus ada lembaga penyangganya, yakni negara. Tentu saja tidak sembarang negara boleh didirikan untuk tujuan mulia itu. Negara yang mereka maksud adalah yang berbasis Islam. Maka muncullah ide *khilafah Islamiyah* yang juga populer dengan sebutan Negara Islam, pemerintahan Islam, atau pemerintahan Tuhan (*al-ḫakimiyah al-ilahiyah*).

Mendirikan *khilafah Islamiyah* dengan tujuan mendakwahkan syariat Islam sebenarnya sangat mulia. Sebagai umat Islam, kita seharusnya mendukung cita-cita itu. Namun, tujuan mulia itu tidak dengan sendirinya berjalan secara mulia jika tidak didasari pemahaman yang tepat mengenai hakikat syariat Islam dan kondisi-khas Indonesia,

---

47 Padahal sistem khilafah itu tidak tunggal. Sistem itu mengalami dinamika, variasi, bahkan kontradiksi. Lihat, Muhammad Sya'id al-Asymawi, *al-Khilafah al-Islamiyah*, cet. 5, (Lebanon-Beirut: al-Intisyar al-'Arabi, 2004)

serta tidak pula dilakukan dengan strategi yang baik. Jika demikian, yang terjadi malah pemaksaan paham keislaman yang berbau ideologis ke Indonesia yang secara historis tidak mengenal nilai pentingnya *Khilafah Islamiyah*, Negara Islam, atau pemerintahan Tuhan.

Sebagai bentuk kritik atas semangat mulia, tetapi gagal paham terhadap pandangan Islam tentang sistem politik ini, saya akan membahas tiga masalah yakni:

(1) apakah Islam mengharuskan adanya lembaga semacam negara?

(2) apakah Islam mengharuskan bentuk tertentu dari negara itu?

(3) bagaimana cara yang tepat dalam mendakwahkan Islam tanpa harus mendirikan negara atau *khilafah Islamiyah*?

Untuk menjawab dua masalah pertama, akan dibahas dua aspek: aspek eksistensi dan esensinya. Aspek eksistensi berkaitan dengan perjalanan eksistensial konsep bernegara dalam peradaban Islam, sedangkan aspek esensi berkaitan dengan konsep negara dalam peradaban Islam. Untuk aspek yang *pertama*, akan dibahas dengan menggunakan sejarah pemikiran,[48] sedangkan aspek yang *kedua* akan dibahas menggunakan "logika hierarkis" (*hierarchical logic*) penyumberan hukum Islam model Imam Syafi'i.[49] Adapun terkait masalah *ketiga*, akan ditawarkan metode dakwah yang relevan dengan konteks Indonesia.

Perjalanan Eksistensial Konsep Bernegara dalam Peradaban Islam

PERGUMULAN agama dan politik dalam peradaban Islam sebenarnya telah muncul sejak awal kehadirannya. Ketika pertama kali hadir ke dunia Arab, sudah muncul kesan bahwa agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. ini merupakan agama yang berurusan dengan masalah politik.[50] Ada banyak peristiwa sejarah yang menjadi pijakan dugaan itu, di antaranya kisah seorang pemuda bernama Afif al-Kindi.

---

48 Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, edisi ke-2, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), h. 189-200

49 Istilah "Logika Hierarkis" ini merupakan hasil kajian bersama dengan Salamah Nor Hidayati, dosen IAIN Tulungagung, dan Dr. Wasman, dosen IAIN Cirebon, sewaktu kami menempuh program doktoral di UIN Sunan Kalijaga (2005-2008). Selebihnya, lihat Imam Syâfi'î, *Al-Risâlah*, syarh wa ta'liq: Abdul Fatah Kabbarah, (Lebanon- Beirut: Dar al-Nafais, 1999).

50 Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Aql al-Siyâsî al-'Arabî: Muhaddadatuh wa Tajliyatuh*, cet-ke 2, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991), h. 57-59

> Saya seorang pedagang yang datang ke Makkah pada musim haji, kemudian saya menemui Ibn Abbas (paman Nabi). Ketika saya duduk di sampingnya, tiba-tiba ada seorang pemuda keluar dan mengerjakan shalat menghadap Ka'bah, kemudian datang seorang perempuan dan shalat bersamanya, kemudian datang lagi seorang pemuda yang juga shalat bersamanya. Lalu, saya bertanya kepada Ibn Abbas: "*Wahai Ibnu Abbas, agama apakah ini*?" Ibn Abbas menjawab: *yang ini (dia) adalah Muhammad Ibn Abdillah, anak saudaraku, yang mengaku sebagai utusan Allah, dan dia meyakini akan menghancurkan dua negara adidaya (Romawi dan Persia). Yang ini adalah istrinya bernama Khadijah yang beriman kepadanya. Dan yang ini adalah pemuda bernama Ali bin Abi Thalib yang juga beriman kepadanya. Masya Allah, saya benar-benar tidak mengetahui agama seseorang seperti agama yang dilakukan tiga orang itu.*" Kemudian Afif berkata, "*Semoga saya adalah yang keempat.*"[51]

Selain kisah penaklukan itu, sejarah juga memberikan bukti nyata bahwa Nabi Muhammad Saw. berhasil mendirikan sebuah "Negara Madinah"[52] yang dilanjutkan dengan berdirinya *khilafah* di bawah kepemimpinan para sahabatnya, yang dikenal dengan istilah *Khilafah al-Rasyidun*,[53] dan dilanjutkan dengan berdirinya Daulah Umayyah dan Abbasiyah. Sejalan dengan itu, ada beberapa terma dalam al-Qur'an dan hadis yang mengindikasikan keterkaitan Islam dengan politik, seperti istilah *khalifah* (QS al-Baqarah [2]: 30, dan QS al-An'am [6]: 165), *syura* (QS al-Syura [42]: 38) dan *ulil al-amri* (QS al-Nisa' [4]:59). Di dalam hadis muncul keharusan berbaiat kepada khalifah, dan pernyataan bahwa setiap kita adalah pemimpin (*ra'in*).

---

51 Ibid, h. 57

52 Istilah "Negara Madinah" sengaja diberi tanda petik, karena penyebutan pemerintahan Nabi di Madinah sebagai negara atau bukan, dan juga apakah bentuk perjanjian Nabi dengan masyarakat Madinah(Piagam Madinah) itu sebagai konstitusi atau bukan masih dalam perdebatan. Ahmad Baso, *Civil Society Versus Masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran Civil Society Dalam Islam Indonesia*. (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), h. 331-351

53 Nabi sendiri sebenarnya menyebut istilah Khalifah al-Rasyidun, "Bagi kalian sunnahku dan sunnah Khulafa'u al-Rasyidun yang mendapat petunjuk". Jamal Al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, h. 53

"Setiap kamu sekalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya." (HR Bukhari-Muslim)

Kisah historis dan peristiwa politik dalam peradaban Islam, serta terma politik dalam sumber ajaran Islam itu telah memformat memori umat Islam belakangan betapa pentingnya politik atau negara dalam Islam.

Namun pada masa-masa awal, Nabi dan para sahabatnya tidak pernah memperdebatkan label dan sifat yang berkaitan dengan politik, negara atau pemerintahan. Yang ada kala itu hanya pembahasan mengenai tugas pemimpin yang sejatinya memberikan kemakmuran pada rakyatnya, dan tugas rakyat yang sejatinya membaiat dan taat kepada pemimpinnya. Di dalam Piagam Madinah juga tidak disebutkan bentuk negara. Yang ada hanya aturan-aturan bersama di antara elemen-elemen masyarakat Madinah untuk menjaga keamanan Madinah dari serbuan pihak luar.[54] Begitu juga perdebatan yang terjadi di awal kekhalifahan. Mereka tidak meributkan persoalan sistem politik, bentuk negara dan atau pemerintahan. Yang menjadi perdebatan adalah tentang sosok pemimpinnya. Mereka mengklaim bahwa pemimpin itu harus dari golongan mereka seperti disinggung di depan.

Perbincangan yang fokus pada konsep Islam mengenai sistem politik, negara, atau bentuk pemerintahan muncul belakangan pada masa Daulah Umayyah dan Abbasiyah,[55] kendati keduanya berbeda dalam hal bentuk kreasinya. Jika pada masa Daulah Umayyah perdebatan masih sebatas wacana oral, pada masa Daulah Abbasiyah para pemikir sudah menuangkannya dalam bentuk karya tulis.[56]

Jika dilihat dari segi "wacananya", pemikiran politik kala itu berkisar pada tiga hal: (1) pemikiran politik seputar *Khilafah* dan *Imamah*; (2) pemikiran seputar etika kekuasaan dan nasihat kekuasaan,

---

54 Lihat Aksin Wijaya, *Hidup Beragama Dalam Sorotan Piagam Madinah dan UUD 1945*, (Ponorogo: STAIN Press, 2009).

55 Masykuri Abdullah, "Negara Ideal Menurut Islam dan Implementasinya Pada Masa Kini", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus (Editor), *Islam, Negara dan Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 79

56 Khairuddin Yusaj Sawiy, *Perebutan Kekuasaan Khalifah: Menyingkap Dinamika dan Sejarah Politik Kaum Sunni*, terj. Asmuni dan Imam Muttaqien, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2005), h. 67-88

dan (3) filsafat politik. Yang *pertama* muncul sejak terbunuhya Khalifah Utsman hingga kemenangan Mu'awiyah dan berubahnya khilafah menjadi kerajaan yang diwariskan secara turun-temurun. Masalah ini acap kali menjadi objek bahasan ilmu kalam dan fikih dalam kurun waktu yang begitu panjang. Yang *kedua* muncul sejak kemenangan revolusi Abbasiyah dan mulai berkuasanya kalangan Persia dalam suatu daulah. Yang ketiga, munculnya reaksi umat Islam terhadap etika kekuasaan model Persia, yang diadopsi dari pemikiran filsafat Yunani.[57]

Jika dilihat dari "model" pandangannya mengenai konsep Islam tentang sistem politik, bentuk negara atau bentuk pemerintahan, para pemikir berbeda pendapat, dan tergantung pada relasi pemikir yang bersangkutan dengan kekuasaan yang berkuasa saat itu. Setidak-tidaknya terdapat tiga bentuk relasi yang umum berlaku dalam masalah ini yakni, *pertama*, relasi pemikir (ahli hukum) dengan Daulah Umayyah dan Daulah Abbasiyah; *kedua*, relasi pemikir dengan gerakan-gerakan oposisi seperti Khawarij dan Syi'ah; dan *ketiga*, relasi pemikir Muslim dengan para pemikir idealis (filsuf) yang ada sebelum kehadiran Islam.[58]

Dengan hubungan relasional seperti itu, Masykuri Abdullah lantas mencatat tiga model pandangan mengenai politik Islam. *Pertama*, mereka yang terlibat langsung dalam pemerintahan sehingga pikiran-pikiran mereka lebih bersifat akomodatif seperti Ibn Abi Rabi' (w. 227 H/842 M), al-Mawardi (364-450 H/975-1058 M), dan Ibn Khaldun (732-808 H/1332-1406M). *Kedua*, mereka yang berada di luar kekuasaan, tetapi masih sering berpartisipasi dalam bentuk kritik terhadap kekuasaan seperti al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M.), dan Ibn Taimiyah (661-728 H). Dan ketiga, mereka yang terlepas sama sekali dari konteks politik yang sedang berkuasa saat itu, sehingga pikiran-mereka lebih spekulatif seperti al-Farabi (257-339 H/870-950 M).[59]

57 Muhammad Abid al-Jabiri, "Jadîd fî al-Fikr al-Siyâsî bi al-Turâts al-Arabî, dalam Ibn Rusyd, *al-Dharûrî fî al-Siyâsah: Mukhtashar Kitâb Siyâsah Li Aflatûn*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad Sahlan, *Taqdîm wa Shurûh: Muhammad Âbid al-Jâbirî*, (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabîyyah, 1998), h. 13

58 Khairuddin Yusaj Sawiy, *Perebutan Kekuasaan Khalifah*, h. 67

59 Masykuri Abdullah, "Negara Ideal Menurut Islam...", h. 80.

Namun, jika diteliti secara mendalam, para pemikir itu sebenarnya tidak membahas secara khusus konsep Islam mengenai sistem politik, bentuk negara atau pemerintahan. Al-Ghazali, misalnya, membahas mengenai nasihat buat pemimpin,[60] Al-Mawardi membahas mekanisme memilih pemimpin,[61] Ibn Taimiyah membahas kemaslahatan umat yang sejatinya diberikan negara,[62] sedangkan al-Farabi,[63] Ibn Sina[64], dan Ibn Rusyd[65] membahas negara dalam perspektif filsafat. Yang sedikit banyak membahas mengenai sistem politik, bentuk negara atau pemerintahan dalam Islam yakni *Khilafah Islamiyah* adalah Ibn Khaldun.[66] Adapun pembahasan yang benar-benar menfokuskan diri pada konsep Islam mengenai sistem politik, bentuk negara atau pemerintahan muncul baru belakangan terutama sejak pembubaran *khilafah Islamiyah* oleh Kemal Attaturk, disusul oleh munculnya pemikiran kontroversial Ali Abdurrazik yang menegaskan tidak adanya bentuk negara atau sistem pemerintahan yang definitif dalam Islam, melalui karyanya yang menimbulkan kontroversi, *Islam wa Ushul al-Hukmi*.[67] Karya ini seolah-olah menjustifikasi pembubaran *khilafah* oleh Attaturk.

Sejak peristiwa itu, muncullah perdebatan hangat di kalangan pemikir Muslim mengenai pandangan Islam tentang sistem politik dan bentuk pemerintahan: Apakah Islam mempunyai konsep yang pasti atau definitif mengenai sistem politik, bentuk Negara atau pemerintahan?[68] Apakah keberadaan negara dalam Islam bersifat *syar'i* atau *aqli*? Apakah Islam dan negara menyatu ataukah terpisah?

---

60 Al-Ghazali, *Al-Tibr al-Masbuq fi Nashihah al-Muluk*, (Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1988). Edisi Indonesianya berjudul *Etika Berkuasa: Nasihat-Nasihat Imam al-Ghazali*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), penerjemah: Arief B. Iskandar.

61 Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyah*, (Libanon-Beyrut: Dâr al-Fikr:tt.)

62 Ibn Taimiyah, *Al-Siyasah al-Syar'iyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*, (Kairo: Dâr al-Zuhur al-Fikri, T.t)

63 Al-Farâbi, *Kitâbu Arâ'u Ahli al-Madînah al-Fadhîlah*, pentaklik: al-Bir Nashri Nadir, cet. ke-8, (Lebanon-Beirut: Dâr al-Masyriq, 2002)

64 Ibn Sina, *Kitâb Siyâsah li Ibn Sina*, (Kairo: Dâr al-'Arab, 1900)

65 Ibn Rusyd, *Al-Dharûrî fî al-Siyâsah: Mukhtashar Kitâb Siyâsah li Aflatûn*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad Sahlan, *Taqdîm wa Shurûh: Muhammad Âbid al-Jâbirî*, (Beyrut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabîyyah, 1998).

66 Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, pentahqiq: Hamid Ahmad al-Thahir, (Kairo: Dâr al-Fajri li al-Turats, 2004), h. 243-250

67 Ali Abdur Raziq, *Al-Islam wa Ushul al-Hukmi: al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-Islam*, cet. ke-3, (Kairo: Syirkah Mahimah, 1925)

68 Jamal Al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, h. 380

Sebagian pemikir meyakini bahwa secara *syar'i*, Islam memiliki sistem politik, bentuk negara atau pemerintahan tertentu, sedangkan hubungan keduanya bersifat menyatu. Sebagian lagi berpendapat bahwa tidak ada sistem politik, bentuk negara atau pemerintahan tertentu dalam Islam. Bentuknya bersifat *aqliyah* (pertimbangan rasional), sedangkan relasi agama (Islam) dan negara (pemerintahan) bersifat terpisah. Kelompok pertama meyakini bahwa bentuk negara yang absah diterima secara *syar'i* adalah *khilafah* atau *daulah Islamiyah*, negara Islam atau pemerintahan Tuhan. Untuk memperkuat pilihannya itu, mereka mengacu pada definisi dan argumen Ibn Khaldun mengenai pengertian dan keabsahan *khilafah Islamiyah* secara *syar'i* sebagai bentuk yang absah dalam Islam.[69] Sejalan dengan itu, mereka memunculkan jargon menyatunya agama dan Negara "Islam adalah agama dan negara" yang dilontarkan oleh Hasan al-Banna,[70] pendiri Ikhwan al-Muslimin, dan "Islam adalah *aqidah* dan *nizham* (sistem)" yang dilontarkan oleh Taqiyuddin al-Nabhani, pendiri Hizbut Tahrir.[71] Sebaliknya, kelompok kedua yang berpikir rasional dan realistis berpendapat bahwa sistem politik, bentuk negara atau pemerintahan apa pun dapat diterima selama Islam sebagai agama masih diberi ruang untuk bereksistensi, entah itu berbentuk *khilafah Islamiyah*, pemerintahan Tuhan, maupun republik. Kelompok ini mengeluarkan jargon mengenai terpisahnya Islam dan Negara: "Islam adalah risalah (agama)" oleh Ali Abdurrazik,[72] "Islam adalah akidah dan syariat" oleh Mahmud Saltut,[73] dan "Islam adalah agama dan umat" oleh Jamal al-Banna.[74]

Atas dasar argumen-argumen itu, sebagian pemikir[75] kelompok pertama berupaya menghadirkan kembali bentuk-ideal model peme-

69 Ibu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun,* h. 244-246

70 Jamal Al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, h. 383

71 Taqiyuddin al-Nabhani, *Nizham al-Islam*, cet. ke-5, (Min Mansyurat, TT, dan Tt.), h. 68

72 Ungkapan Ali Abdur Razik: "*Risalah la hukman, wa dinun la daulatan*". Ali Abdur Razik, *Al-Islam wa Ushul al-Hukmi*, h. 64

73 Mahmud Syaltut, Al-Islam Aqîdah wa Syarî'ah (Beirut: Dârul Fikr, 1996)

74 Jamal Al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, h. 186

75 Seperti Abu A'la al-Maududi dengan karyanya, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, Sayyid Qutub dengan karyanya *Ma'alim fi al-Thariq*, dan Khomeini, dengan konsep wilayah faqih-nya, Hasan al-Banna dengan Ikhwan al-Musliminnya, dan Taqiyuddin an-Nabhani, dengan Hizbut Tahrirnya. Jamal Al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, h. 392

rintahan "zaman Nabi" dan model "*khilafah al-Rasyidun*"[76] ke dunia kontemporer, terutama dalam bentuk *khilafah Islamiyah*, Negara Islam, atau pemerintahan Tuhan. Sebaliknya, kelompok kedua berpikir rasional dan realistis, dengan tetap menerima bentuk negara atau pemerintahan apa pun yang ada sepanjang Islam sebagai agama masih bisa eksis dan diberi kebebasan di dalamnya.[77]

Terlepas dari perdebatan di atas, yang perlu menjadi catatan penting bagi para pengusung ide pembangkitan kembali *khilafah Islamiyah* adalah dilupakannya peristiwa menyedihkan yang dialami Utsman bin Affan di akhir pemerintahannya, dan kezaliman yang menimpa Ali bin Abi Thalib dari perebutan kekuasaan yang dilakukan kubu Mu'awiyah.[78] Peristiwa-peristiwa itu terjadi di masa-masa awal bentuk pemerintahan pasca-Nabi yang disebut *khilafah Islamiyah*. Mereka juga melupakan peristiwa menyedihkan yang menimpa sebagian pemikir Muslim yang tidak berafiliasi pada pemerintahan tertentu dalam sebuah Negara Islam atau Negara yang menjadikan Islam sebagai agama-utama negara seperti Ahmad bin Hambal[79], Ibn Rusyd[80], Abdullah Ahmed an-Naim[81], Nasr Hamid Abu Zaid[82], dan Ulil Abshar

---

76 Kedua istilah itu diberi tanda petik karena masih menimbulkan kontroversi di kalangan pemikir. Di antara penggagas yang mengidealkan Negara era Nabi dan Khalafa'u al-Rasyidun adalah Taqiyuddin An-Nabhani. Lihat Taqiyuddin An-Nabhani, *Mengenal Hizbut Tahrir: Partai Politik Islam Ideologis* (Bogor:Thoriqatul Izzah,2002), h. 28

77 Yang berpandangan demikian adalah Ali Abdur Raziq dalam bukunya, *Al-Islam wa Ush>l al-Hukmi*; dan Abdurrahman Wahid, dalam bukunya, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: the Wahid Institute, 2007), h. 316-317

78 Misalnya, mengapa Utsman bin Affan sebagai khalifah yang berhasil membukukan al-Qur'an sampai dibunuh oleh umat Islam sendiri, dan sebagian umat Islam menolak menghormati jasadnya. Faraq Fauda, *Kebenaran Yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik Dan Kekuasaan Dalam Sejarah Kaum Muslim*, terj. Novriantoni, Jakarta, dan Dian Rakyat: Paramadina, 2008, h. 25-27; Bandingkan juga dengan Thaha Husein, *Malapetaka Besar dalam Sejarah Islam*, terj. Moh. Tohir, (Bandung: Pustaka Jaya, 1985), h. 237-304

79 Muhammad Abid al-Jabiri, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, terj. Zamzam Afandi Abdillah (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), h. 178; Muhammed Yunis, *Politik Pengkafiran dan Petaka Kaum Beriman*: Sejarah-Politik-HAM, terj. Dahyal Afkar (Yogyakarta: Pilar Media, 2006), h. 43-64

80 Muhammed Yunis, *Politik Pengkafiran dan Petaka Kaum Beriman*, h. 125-150

81 Karena pemikiran keislamannya dinilai liberal, Abdullah Ahmed an-Na'im bersama gurunya, Mahmud Muhammad Thaha, dinilai sesat. Thaha dihukum gantung, sedangkan An-Naim diusir dari negaranya, Sudan. Thaha menulis buku *Al-Risalah al-Tsaniyah min al-Islam*, dalam (*Nahwa Masyru' Mustaqbalay li al-Islâm: Tsalâtsah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahid)*, cet. ke-2, (Beirut: Markaz Tsaqafi al-'Arabi, dan Kuwait: Dâr al-Qirthas, 2007); sedangkan An-Na'im menulis buku *Dekonstruksi Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS: 1994).

82 Karena berani mengkritik teori ushul fiqihnya Imam Syafi'i, dan karena mengkritik wacana agama aliran *mainstream*, Nasr Hamid dituduh murtad, lalu diusir dari Mesir. Padahal Mesir bukanlah Negara islam. Mesir hanya menjadikan Islam sebagai agama mayoritas. Di an-

Abdalla.[83] Peristiwa-peristiwa mengerikan itu membuktikan betapa "perselingkuhan" agama dengan politik (Negara) bukan hanya tidak menguntungkan agama. Lebih dari itu, perselingkuhan itu telah menjadikan agama sebagai alat justifikasi bagi tindakan kekerasan, baik kekerasan wacana, seperti labelisasi kafir, murtad, sesat dan menyesatkan, maupun kekerasan fisik seperti bom bunuh diri yang dilakukan kelompok ISIS, dan tindakan merusak tempat-tempat tertentu yang diduga melakukan praktik maksiat. Padahal, Islam adalah agama yang membawa pesan perdamaian.[84] Peristiwa-peristiwa ini perlu sekali mereka pertimbangkan sebelum mengusung kembali ide *khilafah Islamiyah*, Negara Islam, atau pemerintahan Tuhan.

Selain itu, mereka perlu juga belajar memahami "sisi teoretis" dan "praksis" dari perjalanan eksistensial sistem politik, bentuk negara atau pemerintahan dalam peradaban Islam selama ini. Secara teoretis, Ibn Rusyd berpendapat bahwa pembicaraan mengenai politik masuk ke dalam ranah filsafat praktis.[85] Sebagai bagian dari filsafat praktis, politik menurut Ibn Rusyd masuk ke ranah hukum alam yang bakal terus mengalami perubahan. Hukum perubahan mengambil dua bentuk yakni perubahan ke arah atas dan perubahan ke arah bawah. Dalam konteks negara, perubahan itu ternyata mengambil bentuk kedua, yakni perubahan dari negara utama ke bentuk negara lainnya yang berada di bawah derajat negara utama. Ibn Rusyd mengambil contoh negara Madinah era Nabi Muhammad Saw. dan *Khilafah al-Rasyidun* sebagai bentuk negara utama,[86] dan mengambil contoh neg-

---

tara karyanya yang menghebohkan itu adalah *Al-Imam Syafi'i wa Ta'sis al-Ideolojiyyah al-Washatiyyah*, (Kairo: Maktabah Madbuli,1996); dan *Naqd al-Khitab al-Din*i, cet ke-2 (Kairo: Sina li al-Nasr, 1994)

83 Tulisan Ulil Abshar-Abdalla yang menimbulkan kontroversi berjudul "Menyegarkan kembali pemahaman Islam", yang dimuat di *Kompas*, 18/11/2002. Ulil menyatakan bahwa mestinya, Islam tidak terpaku hanya pada budaya Arab, karena jika tidak, Islam akan kaku dan berwajah tunggal. Padahal, Islam harus berwajah banyak. Tentang perdebatan sengit antara Ulil, pendukung dan lawan-lawannya dapat dilihat buku tentang pemikiran Ulil Abshar-Abdalla, *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ, 2003).

84 Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan Di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 228-237

85 Ihwal kategorisasi filsafat menurut Ibn Rusyd, lihat karya Aksin Wijaya, Teori *Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009), h. 107-112.

86 Ibn Rusyd, *Al-Dharûrî fî al-Siyâsah: Mukhtashar Kitâb Siyâsah Li Aflatûn*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad Sahlan, *Taqdîm wa Shurûh: Muhammad Âbid al-Jâbirî* (Beyrut: Markaz dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1998), h. 192-195

ara al-Muwarabithun dan al-Muwahhidun sebagai arah perubahan ke negara yang berada di bawahnya.

Negara Madinah zaman Nabi disebut "teokrasi" (negara Tuhan),[87] karena Nabi Muhammad Saw. menjalankan pemerintahan berdasar hukum Tuhan. Pemerintahan *Khilafah al-Rasyidun* disebut "republik" karena sistem pemilihan kepala negara dilakukan melalui pemilihan atau pengangkatan langsung oleh rakyat atau wakilnya. Adapun pemerintahan sejak Dinasti Umayah hingga keruntuhan Dinasti Turki Usmani berbentuk "monarki", karena kepala negaranya tidak dipilih oleh rakyat, melainkan diangkat oleh khalifah sebelumnya secara turun temurun.[88]

Dengan mempertimbangkan teori politik, arah perubahan, ciri-ciri sistem politik, bentuk negara atau pemerintahan Madinah zaman Nabi, sangat tepat ketika Jamal al-Banna menilai pemerintahan zaman Nabi merupakan "eksperimen tunggal" bentuk pemerintahan ideal yang tak akan pernah terjadi lagi dalam sejarah.[89] Selain karena model idealnya, kemustahilan dihadirkannya kembali model pemerintahan zaman Nabi adalah karena kekhasan berdirinya pemerintahan Madinah dan karakter pendirinya. Pemerintahan Madinah berdiri atas inisiatif seluruh elemen masyarakat Madinah, di mana dalam waktu yang begitu panjang, mereka mengalami konflik yang tak kunjung usai, dan kehadiran Nabi Muhammad Saw. diharapkan mampu mengakhiri konflik tersebut. Atas dasar itu, Nabi Muhammad Saw. melakukan tiga langkah solusi praktis, yakni membangun masjid, mempersaudarakan kaum Anshar dan Muhajirin, serta membuat *shahifah mu'awadah* (perjanjian damai). Sedangkan dari segi karakternya, Nabi Muhammad Saw. tentu saja berbeda dengan penguasa pada umumnya seperti raja atau kepala negara. Nabi Muhammad Saw. bertindak atas panduan Tuhan yang terhindari dari kesalahan dan hawa nafsu, sedangkan raja dan kepala negara tidak bisa lepas dari kesalahan dan pengaruh nafsu

---

87 Ibn Rusyd menyebut pemerintahan era Nabi sebagai pemerintahan atau Negara utama (*al-Madinah al-Fadhilah*). Ibn Rusyd, *Al-Dharûrî fi al-Siyâsah*, h. 192-195; sedangkan Muhammad Sa'id Asymawi menyebut sebagai pemerintahan Tuhan karena Nabi Muhammad menjalankannya berdasar titah ilahi. Muhammad Sa'id Asymawi, *Menentang Islam Politik*, terj. Widyawati (Bandung : Alifiya, 2004), h. 17-18

88 Masykuri Abdullah, "Negara Ideal Menurut Islam...", h. 76-79

89 Jamal Al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, h. 26

kekuasaan.[90] Di luar itu, ada perdebatan apakah pemerintahan era Nabi di Madinah layak disebut sebagai sebuah negara atau bukan.[91]

Menguji Argumen Konsep Ber-*khilafah* Islamiyah

SETELAH menunjukkan tidak adanya bentuk yang pasti mengenai bentuk Negara dalam peradaban Islam, kini akan dibahas konsep Islam mengenai Negara, terutama dilihat dari segi "argumennya", dan "fungsinya bagi dakwah Islam". Dua hal ini dinilai penting karena para penggagas ide Negara Islam (*khilafah islamiyah*) menjadikan kedua hal itu sebagai pijakan argumentasi dan gerakannya, baik secara teoretis maupun praksisnya.

Pertama, argumen mendirikan *khilafah islamiyah*. Para pengusung ide keharusan adanya Negara Islam menggunakan istilah yang berbeda-beda. Di antara istilah yang paling sering digunakan adalah *khilafah Islamiyah*, *daulah Islamiyah*, Negara Islam dan pemerintahan Tuhan. Istilah-istilah itu akan digunakan bergantian dengan satu makna, tetapi ditekankan pada istilah *khilafah*, *daulah*, dan *al-hakimiyah* sebagai istilah-istilah yang berbahasa Arab. Istilah *khilafah* berasal dari tradisi pemerintahan Islam masa-masa awal yang dikomandani oleh *khulafa' al-Rasyidun*; istilah *daulah* dipinjam dari Daulah Umayyah dan Daulah Abbasiyah yang waktu itu diartikan sebagai "putaran pemerintahan dinasti". Adapun istilah *negara* muncul sebagai terjemahan dari *nation-state* yang baru diperkenalkan belakangan oleh Nicolo-Machiavelli (1469-1527). Dalam dunia Islam, istilah "Negara Islam" baru dikenal pada abad ke-20.[92] Dan belakangan muncul istilah lain yakni pemerintahan Tuhan (*al-hakimiyah al-ilahiya*h). Istilah-istilah itu sebenarnya menunjuk pada makna yang sama yakni keharusan adanya bentuk Negara resmi yang berbasis Islam, entah itu bernama *khilafah Islamiyah*, *daulah islamiyah*, Negara Islam, atau pemerintahan Tuhan.

90 Ibid, h. 28-50

91 Jamal al-Banna menolak pemerintahan era Nabi disebut sebagai Negara. Ibid, 33-37. Bandingkan dengan Ahmad Baso, *Civil Society Versus Masyarakat Madani*, h. 331-351

92 Masykuri Abdullah, "Negara Ideal Menurut Islam...", h. 73

Kini kita kaji "argumen normatif" konsep ber-*khilafah Islamiyah* atau ber-*daulah Islamiyah*. Di dalam al-Qur'an, ada tiga ayat yang menyebut kata "*khilafah*" yang selama ini dijadikan justifikasi atas didirikannya *khilafah*, yakni QS al-Baqarah [2]: 30, Shad [38]: 26, dan al-An'am [6]: 165. Begitu juga hanya ada dua ayat yang menyebut istilah *daulah*, yakni (QS al-Hasyr [59]:7, dan Ali-Imran [3]:140). Kata *khalifah*[93] menurut kebanyakan mufasir tidak mengacu pada sistem pemerintahan *khilafah* sebagaimana yang diperjuangkan oleh sebagian gerakan islamisme selama ini; begitu juga kata *daulah* dan *nudawiluha*.[94] Karena itu, bisa dinyatakan bahwa al-Qur'an sama sekali tidak menggunakan secara definitif kata-kata tertentu yang menunjuk pada bentuk Negara atau pemerintahan yang merupakan simbol dari asosiasi manusia yang hidup secara bersama-sama. Sebaliknya, kata-kata yang menunjuk pada asosiasi atau komunitas yang populer di dalam al-Qur'an adalah kata *ummah*, *qaumiyah*, *sya'bun*, dan *syura*.[95] Begitu juga tidak ada kata tertentu di dalam al-Qur'an yang menunjuk pada Muhammad Saw. sebagai raja, kepala negara, dan hakim.[96] Yang ada adalah Muhammad sebagai Nabi dan Rasul (penyampai risalah) (QS al-Maidah [5]: 99 dan al-A'raf [7]:188).[97]

Di dalam hadis juga tidak ditemukan pernyataan tegas mengenai sistem politik, bentuk negara, atau pemerintahan. Yang disinyalir di dalam beberapa hadis hanya berkaitan dengan dua hal, yakni *pertama*, sikap umat terhadap pemimpinnya, keharusan memilih pemimpin, tugas pemimpin, siapa yang berhak memimpin, dan berbaiat kepada pemimpin; *kedua*, sikap kritis Nabi terhadap kekuasaan.[98] Ada beberapa hadis Nabi Muhammad Saw. yang menegaskan sikap kritis Nabi terhadap kekuasaan. Kendati tidak berarti Nabi Muhammad anti-

---

93 Terhadap ayat-ayat itu, Adonis menafsirinya bahwa manusia sebagai khalifah Allah. Namun, dia membedakannya menjadi dua kategori: khalifah Rasul bagi Allah, dan Khalifah manusia bagi manusia. Khilafah Rasul bagi Allah tanpa diiringi kehendaknya sendiri, dan sebaliknya, khilafah manusia bagi manusia berdasarkan kehendak dirinya. Adonis, *Al-Tsabit wa al-Mutahawwil*: *Bahtsun fi al-Ittiba' wa al-Ibda' inda al-Arab* (1-al-Ushul), cet. ke-5 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1987), h. 123.

94 Mengenai asal kata *daulah*, lihat Jamal al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, h. 185-186

95 Ibid, h. 16-17; Muhammad Syahru>r, Tirani Islam: Geneologi Masyarakat Dan Negara, terj. Syaifuddin Zuhri al-Qudsi, dan Badrus Samsul Fata (Yoyakarta: LKiS, 2003), h. 45-58

96 Jamal al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, h. 16-17

97 Ibid., h. 10.

98 Ibid. h. 23-24; Lihat Musnad Ahmad ibn Hanbal, *Fathu al-Rabbani*, juz 23, h.20-22

kekuasaan, sikap kritisnya membuktikan betapa Nabi Agung umat Islam ini tidak menilai-penting kekuasaan. Sementara para pengusung ide *khilafah Islamiyah* hanya mengambil hadis yang pertama.

Jika kedua sumber otoritatif Islam itu tidak memberikan petunjuk pasti mengenai bentuk pemerintahan, kini tersisa sumber ketiga yakni *ijma*'. Adalah Ibn Khaldun yang menegaskan mengenai *ijma*' sahabat dan *tabi'in* tentang bentuk pemerintahan *khilafah Islamiyah*. Ketika membahas dalil keabsahan *khilafah Islamiyah* sebagai sistem politik, bentuk negara atau pemerintahan dalam Islam, Ibn Khaldun mencatat tiga pendapat: (1) kelompok yang meyakini bahwa *khilafah* itu wajib berdasarkan hukum *syara*'; (2) sebagian kelompok berpendapat bahwa dalil wajibnya *khilafah islamiyah* atau Negara Islam adalah akal; dan (3) kelompok yang tidak memegang dalil *syar'i* dan akal. Hukum *syara*' yang dimaksud kelompok pertama adalah *ijma*' sahabat dan *tabi'in* yang dilakukan ketika menghadapi situasi sulit pasca-wafatnya Nabi Muhammad Saw.. Mereka sepakat mendahulukan memilih pemimpin daripada menguburkan jasad mulia Nabi Muhammad Saw. Ibn Khaldun memilih pendapat pertama. Namun, kewajiban mendirikan *khilafah Islamiyah* itu menurut Ibn Khaldun bersifat *kifayah* (kewajiban komunal).[99]

Dengan menggunakan logika-hierarkis penyumberan hukum Islam yang ditawarkan Imam Syafi'i,[100] bisa dipahami bahwa dalil mengenai sistem dan bentuk negara atau pemerintahan dalam Islam yang berasal dari *ijma*' sahabat dan *tabi'in* merupakan sumber "semi-otoritatif". Pertanyaannya: bisakah hasil *ijma*' yang semi otoritatif itu dijadikan sebagai kepastian yang mutlak? Tampaknya tidak bisa demikian.[101]

99 Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, h. 244-246

100 Meminjam metode Syafi'i, pemikiran Islam merujuk pada empat sumber: al-Qur'an, Hadis, Ijma', dan Qiyas. Imam Syâfi'î, *Ar-Risâla*h, syarh wa ta'liq: Abdul Fatah Kabbarah (Beirut: Dâr al-Nafais, 1999). Keempat sumber hukum ini sebenarnya berpulang pada dua kategori: al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber ajaran; sedangkan ijma' dan qiyas merupakan alat untuk memahami kedua sumber trsebut. Yang pertama bersifat otoritatif, yang kedua bersifat semi otoritatif. Yang pertama menghasilkan "kepastian", yang kedua menghasilkan "kerelatifan". Karena itu, pemikiran yang dihasilkan sumber kedua tidak bisa dimutlakkan dan masih bisa diperdebatkan.

101 Di sinilah perbedaan kita dengan metode nalar istinbat hukum Hizbut Tahrir. Hizbut Tahrir mengakui al-Qur'an, Hadits, dan Ijma' sahabat sebagai sumber ajaran Islam, namun menjauhi qiyas, menolak ijma', jalb al-mashalih wa dar'u al-mafasid, menolak akal sebagai sumber hukum, menolak istihsan, dan maslahah al-mursalah. Itu semua dimaksudkan untuk menemukan hukum yang pasti, dan menolak pengakuan dalil zhanni. Dengan logika itu,

Argumennya demikian: *pertama*, sejarah mencatat bahwa yang diputuskan para sahabat Nabi kala itu bukanlah sistem atau bentuk negara, melainkan siapa yang akan menjadi pemimpin sebagai pengganti Nabi Muhammad Saw. Perebutan pemimpin terjadi antara kaum Anshar dan Muhajarin, yang kemudian dimenangkan kubu Muhajirin.[102] Istilah *khilafah* baru lahir dari pidato Abu Bakar ketika dipilih sebagai pemimpin. Di dalam pidato perdananya, Abu Bakar menyatakan bahwa dia adalah "*khalifah* Rasulullah". Karena itulah, tepat kiranya ketika Ibnu Khaldun mendefinisikan khalifah sebagai "wakil" pemilik syariat dalam menjaga agama dan politik duniawi.[103] Sementara itu, yang dijadikan rujukan otoritatif oleh para pengusung ide *khilafah Islamiyah*, terutama Hizbut Tahrir, adalah definisi mengenai *khilafah Islamiyah*, tetapi mereka tidak begitu peduli dengan sumber rujukannya. Untuk memperkuat pilihannya, mereka mengacu pada definisi dan argumen Ibn Khaldun mengenai pengertian dan keabsahannya. *Khilafah Islamiyah* didefinisikan sebagai kepemimpinan umum bagi kaum Muslim secara keseluruhan di dunia untuk menegakkan hukum syariat yang Islami serta mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia.

Kedua, dua eksperimen perjalanan dakwah Islam era Nabi. Sebagai perimbangan terhadap absennya penjelasan yang pasti dari sumber asasi Islam mengenai sistem politik dan bentuk negara, saya membentangkan dua eksperimen perjalanan Islam yang kiranya bisa dijadikan pelajaran bagi kita dalam mendakwahkan ajaran Islam, yakni pengalaman dakwah Nabi Muhammad Saw. selama di Makkah dan Madinah. Ada empat unsur yang bisa dijadikan contoh eksperimen dakwah di dua tempat suci umat Islam itu, yakni menyangkut lembaga, pesan, strategi dakwahnya, dan hasilnya.

Dalam menjalankan dakwahnya, Nabi Muhammad Saw. bergerak di dua wilayah geografis: Makkah dan Madinah. Gerak dakwah di dua wilayah ini menawarkan pesan dan strategi yang berbeda.

---

mereka kemudian menolak pendapat orang lain, karena dipandang bersifat zhanni. Jamal Al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, h. 469; bandingkan dengan Taqiyuddin al-Nabhani, *Nizham al-Islam*, h. 69-71

102 Perdebatan itu menurut Adonis bisa dipilah menjadi tiga kategori: superioritas agama; superioritas agama dan suku; dan superioritas suku atas agama. Adonis, *Al-Tsabitu wa al-Mutahawwil*, h. 119-123; Jamal al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah*, h. 55-66

103 Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, h. 244

Pesannya selama di Makkah bercorak nilai-nilai moral universal dan menempatkan manusia dalam posisi setara dengan memanggil "wahai manusia". Kata "panggilan" seperti ini menandakan komitmen sikap "kemanusiaan" al-Qur'an (Mushaf Usmani) tanpa mengacu pada embel-embel apa pun yang bernuansa SARA (suku, agama, ras maupun golongan). Konsep kemanusiaan ini sejalan dengan misi Nabi Muhammad Saw. yang diutus untuk mengajarkan akhlak yang mulia, nilai-nilai universal kemanusiaan, dan keadilan sosial-ekonomi. Nilai-nilai universal ini tidak terlembagakan dalam sebuah aturan normatif dan legal, sebagaimana era Madinah, melainkan sebatas imbauan moral yang bersifat abstrak, yang sejatinya dapat dijalankan oleh setiap individu tanpa tekanan dan paksaan, baik dari dalam dirinya sendiri maupun dari luar dirinya. Begitu juga al-Qur'an mengajarkan dan menggunakan metode yang baik dalam berdakwah selama berada di Makkah (QS al-Nahl [16]:125).

Adapun selama berdakwah di Madinah, pesannya bercorak penegasan identitas, dikotomis, dan acap melakukan pembelaan atau perlawanan terhadap komunitas identitas tertentu, misalnya memanggil komunitas tertentu dengan kategori "wahai orang-orang mukmin", wahai orang-orang Islam", "wahai orang-orang munafik", dan "wahai orang-orang kafir". Kata-kata "panggilan" ini juga relevan dengan fakta bahwa di Madinah, Nabi Muhammad Saw. telah bercampur baur dengan persoalan politik praktis yang melibatkan berbagai komunitas. Di Madinah, masyarakat manusia dibedakan secara tegas sehingga siapa kawan dan siapa lawan kian tampak; demikian pula metode menyikapi lawan kian tegas. Metode "resiprositas" (membalas sesuatu dengan sesuatu yang sebanding) menjadi metode yang tepat di Madinah. Jika diserang, umat Islam diizinkan membalas serangan. Perang dalam Islam memang dianjurkan semasa Muhammad Saw. berada di Madinah.[104]

Dua pesan dan strategi yang berbeda itu membuahkan hasil yang berbeda pula. Selama di Makkah, Nabi Muhammad Saw. hanya mampu menarik sebagian kecil masyarakat Arab untuk memeluk Islam.

---

104 Samir Islambuli, *Zahiratu al-Nash al-Qur'ani: Tarikh wa Ma'asiruhu* (Damaskus: al-Awa'il, 2002).

Sebaliknya, selama berada di Madinah, Nabi Muhammad Saw. mampu menarik banyak masyarakat Madinah memeluk Islam. Akan tetapi, masyarakat yang berhasil diislamkan di Makkah tampaknya "berbeda kualitasnya" daripada masyarakat yang berhasil diislamkan di Madinah. Masyarakat yang diislamkan di Makkah kebanyakan mempunyai iman yang berkualitas dan komitmen yang kuat pada Islam, akhirnya melahirkan khalifah, mufasir, tokoh, dan sebagainya. Sebaliknya, masyarakat yang diislamkan di Madinah banyak yang lemah iman dan komitmennya pada Islam, hingga muncul gerakan yang membangkang membayar zakat pasca-wafatnya Nabi Muhammad Saw., kendati tidak menafikan peran mereka dalam penyebaran Islam ke pelbagai daerah. Bagaimanapun, berkat jasa merekalah Islam menyebar ke pelbagai penjuru dunia, termasuk ke Indonesia.

Sejatinya, dua eksperimen ini bisa dijadikan pelajaran bagi dakwah Islam ke depan. Kendati keberadaan *khilafah islamiyah* itu penting, dan Islam menyebar ke pelbagai penjuru dunia berkat *khilafah islamiyah* yang dipimpin para Sahabat Nabi, tetapi yang mempunyai kualitas keilmuan dan iman yang luar biasa justru mereka yang diislamkan oleh Nabi Muhammad Saw. selama berada di Makkah. Saat ini bukan saatnya untuk merekrut massa Islam sebanyak-banyaknya sebagaimana partai politik, apalagi dengan cara kekerasan. Yang sejatinya kita kejar saat ini adalah "mengislamkan umat Islam" yang selama ini hanya berislam secara KTP atau meningkatkan kualitas Islam umat Islam itu sendiri.

Menyelamatkan Indonesia dari Ideologi Eksklusif

JIKA di dalam sumber otoritatif ajaran Islam tidak ditemukan penjelasan yang pasti mengenai keharusan adanya sistem politik, bentuk negara atau pemerintahan dalam Islam, sedangkan Nabi Muhammad Saw. mendakwahkan agama dalam dua bentuk yang berbeda (periode Makkah dan Madinah), lalu bagaimana sejatinya mendakwahkan Islam di Indonesia? Haruskah mendirikan negara Islam dan mengislamkannya, sembari menyingkirkan budaya lokal, ataukah mendakwahkan Islam tanpa harus mengusik budaya lokal?

Ada dua pemahaman dan strategi dakwah Islam di Indonesia, khususnya sejak abad ke-19 hingga kini, yakni pemahaman yang bertujuan purifikasi yang didakwahkan dengan kekerasan; dan ada pula pemahaman akomodatif yang dilakukan secara kompromistis. Kelompok pertama dimotori para pemikir yang mengusung ide pembaruan Islam seperti Kaum Padri[105] dan HTI, sedangkan kelompok kedua dimotori oleh para pemikir yang mengusung ide tradisionalis Islam seperti NU. Islam purifikatif kaum Padri berkiblat pada Islam Khawariji-Wahhabi yang dibawa oleh Haji Miskin dari Makkah ke Minangkabau, sedangkan Islam tradisionalis dibawa oleh K.H. Hasyim Asy'ari yang juga dibawanya dari Makkah, namun tidak membawa Islam Wahhabi. Yang dibawa tokoh kharismatik pendiri NU ini adalah Islam moderat model Sunni. Islam Padri bertujuan mendirikan lembaga yang berlogokan Islam, sementara Islam tradisionalis mengislamkan orang tanpa selalu menggunakan simbol Islam, bahkan acap kali menawarkan pemahaman yang berdialog dengan budaya lokal, seperti dilakukan Sunan Kalijaga. Islam akomodatif ala Sunan Kalijaga inilah yang kini dilembagakan dalam bentuk NU, sehingga menjadi Islam *mainstream*, bukan hanya di Indonesia, tetapi juga di dunia. Dalam konteks berislam di Indonesia, Islam yang dibawa oleh organisasi NU dan didakwahkan dengan cara akomodatif ala Sunan Kalijaga ini oleh Gus Dur (Abdurrahman Wahid) disebut *Islam pribumi*.

Islam pribumi yang dimaksud adalah suatu upaya melakukan rekonsiliasi Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya lokal, agar budaya lokal itu tidak hilang.[106] Budaya lokal sebagai kekayaan budaya tidak perlu dihilangkan kendati demi kehadiran agama. Namun, hal itu tidak berarti bahwa pribumisasi Islam meninggalkan norma agama demi terjaganya budaya lokal, melainkan agar norma-norma Islam itu menampung kebutuhan budaya, dengan menggunakan peluang yang

105 Ihwal kaum Padri, lihat Abd. A'la, "Geneologi Radikalisme Muslim Nusantara: Akar Dan Karakteristik Pemikiran Dan Gerakan Kaum Padri dalam Perspektif Hubungan Agama dan Politik Kekuasaan", (Pidato Pengukuhan Guru Besar di Bidang Ilmu Sejarah Pemikiran Politik Islam Pada Fakultas Adab IAIN Sunan Apel Surabaya), h. 2008.

106 Abdurrahman Wahid, "pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari, dan Abdul Mun'im Saleh (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), h. 82; Abdurrrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), h. 119

disediakan variasi pemahaman terhadap Nas[107] (al-Qur'an dan hadis). Hal ini juga bukan bermakna sebagai upaya menyubordinasikan Islam terhadap budaya lokal, karena dalam pribumisasi Islam, Islam harus tetap pada sifat Islamnya. Tidak boleh budaya luar mengubah sifat keaslian Islamnya. Yang dipribumisasi adalah dimensi budaya dari Islam yang terdapat di dalam al-Qur'an. Dengan melihat kebutuhan konteks, kita bisa memilih dimensi apa yang relevan untuk konteks tertentu dan dimensi apa yang tidak relevan.[108]

Dalam konteks ini, Gus Dur, sang penggagas *Islam Pribumi*, menjadikan kebangsaan dan kemanusiaan sebagai proyek perjuangannya.[109] Islam, tegasnya, merupakan ajaran yang mendahulukan kepentingan masyarakat luas (publik), yang oleh para ahli *ushul fiqh* dikenal dengan istilah kemaslahatan umum (*maslaẖah âmmah*).[110] Dengan demikian, tindakan pemerintah dalam pandangan Islam harus bertolak pada kepentingan masyarakat atau rakyat secara keseluruhan, bukan untuk kepentingan sebagian kecil kelompok.

Di antara bentuk pembelaan Islam terhadap kepentingan rakyat adalah menolak formalisasi agama[111] dalam bentuk pendirian *khilafah Islamiyah*, Negara Islam atau pemerintahan Tuhan. Sebab, persoalan apakah Indonesia mesti menjadi Negara Islam ataukah Negara demokrasi, menurut Gus Dur, itu hanya bagian dari kerangka operasional saja, bukan ajaran dasar. Pembahasan persoalan ini tentu saja harus berada di bawah kerangka nilai-nilai dasar pandangan-dunia Islam. Selama Negara membantu memenuhi kemaslahatan manusia, maka negara bentuk apa pun tidak menjadi masalah—entah Negara Islam,

---

107 Abdurrahman Wahid, "pribumisasi Islam", h. 83

108 Di sinilah kaidah fiqhiyah NU berperan dalam gaya berfikir Gus Dur, "melihara yang-lama yang baik, dan mengambil yang-baru yang lebih baik". Menurut Gus Dur, dalam konteks Indonesia, pribumisasi Islam dengan pengertian itu menjadi kebutuhan.

109 Abdurahman Wahid, "Pribumisasi Islam", h. 91-94

110 Abdurahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi* (Jakarta: the Wahid Institute, 2006), hlm. 21

111 Gus Dur mencatat ada dua kecenderungan pandangan dalam melihat relasi agama dan negara: pertama, Islam seharusnya tidak menampilkan diri dalam bentuk eksklusif. Islam tidak perlu menampilkan warna keislamannya, melainkan mengintegrasikan kegiatannya dalam kegiatan bangsa secara keseluruhan. Yang menjadi fokus utama pandangan ini adalah persoalan bangsa secara umum. Kedua, pandangan yang menginginkan diwujudkannya ajaran Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara melalui pranata Negara. Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: the Wahid Institute, 2007), h. 316-317

khilafah islamiyah, pemerintahan Tuhan, atau negara demokrasi.[112] Namun, karena Indonesia adalah negeri multi-agama dan multi-budaya, maka negara yang berlabelkan Islam formal yang ekstrem itu tidak tepat diterapkan di Indonesia. Sikap itu, tegas Gus Dur, dicontohkan para pendahulu kita yang secara tegas menghapus "tujuh kata" pada sila pertama Pancasila (*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya*) yang menunjuk pada formalisme Islam dalam negara. Keputusan itu ditempuh demi menjaga keutuhan bangsa Indonesia yang plural ini. Belum lagi kenyataan bahwa al-Qur'an tidak pernah menegaskan bentuk negara tertentu.[113]

Atas dasar itu, umat Islam, tegas Gus Dur, harus berusaha keras menjaga Indonesia dari upaya kelompok-kelompok yang menginginkan Indonesia menjadi Negara Islam yang diusung oleh kaum ekstremis-eksklusifis, dan transnasional. Sejalan dengan semangat itu, Gus Dur memandang diperlukannya penyikapan dalam mengadang mereka,[114] dan pada saat yang sama, menawarkan gagasan Islam pribumi yang moderat dan cinta kedamaian.[115] Jika tidak, Indonesia bisa menjadi negeri kaum Muslim yang ekstrem, dan "Islam Kita" menjadi Islam ekstrem.

Dari pembahasan di atas, bisa disimpulkan bahwa Islam tidak mengharuskan adanya lembaga bernama negara dalam mendakwahkan Islam, tetapi Islam juga tidak menolak adanya negara. Karena itu, Islam tidak menetapkan bentuk negara tertentu. Islam menghargai dan menerima bentuk negara apa pun selama Islam diberi ruang untuk eksis tanpa hambatan. Apalagi tanpa negara pun, Islam masih bisa didakwahkan secara kultural, sebagaimana dakwah Nabi Muham-

---

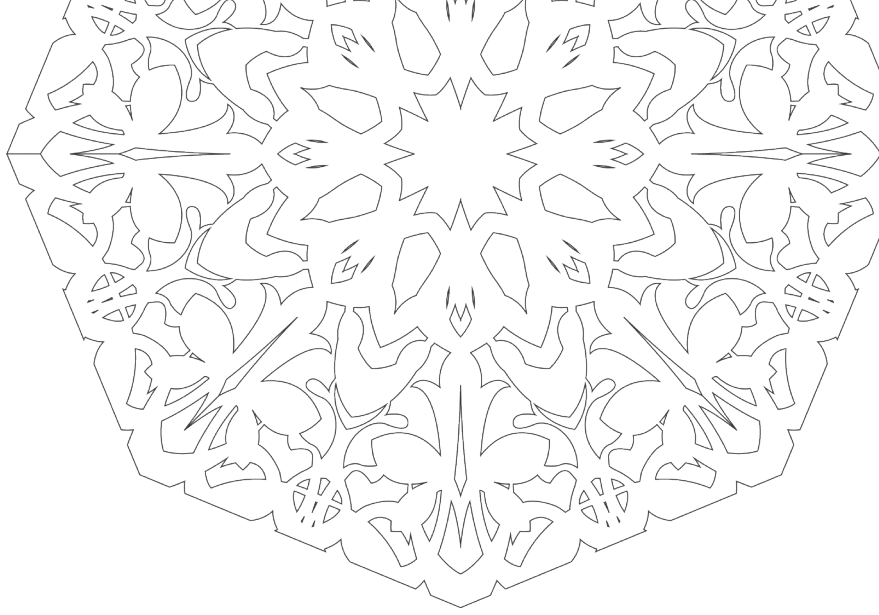
112 Gus Dur berpegang pada hasil muktamar pemikiran NU, bahwa "Negara yang bukan Negara Islam, asal memperkenankan para pemeluk agama Islam menjalankan ajaran agama mereka dengan bebas, maka negara itu harus dipertahankan." Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan*, h. 299

113 Mengenai hal ini, Gus Dur tampaknya terpengaruh oleh gagasan Ali Abdur Raziq yang menolak penegasan adanya bentuk Negara khusus dalam Islam. Lebih lengkapnya, lihat Ali Abdur Raziq, *Islam wa Ushul al-Hukmi: Bakhtun fi al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-Islam*, cet-3 (Kairo: Mathba'ah Mishrah, Syirkah Sahimah, 1925).

114 Mengenai penyikapan itu, Gus Dur bersama para tokoh kaum Muslim moderat melakukan penelitian di Indonesia mengenai fenomena gerakan Islam transnasional, dan sekaligus menawarkan solusinya. Lihat, Abdurrahman Wahid (editor), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: the Wahid Institute, 2009

115 Abdurrahman Wahid, Islamku, Islam Anda, Islam Kita, hlm. 355-3405

mad Saw. di Makkah sebelum berdirinya Negara Madinah, dakwah Walisongo sebelum berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan dakwah para ulama yang tetap menghargai NKRI ini tanpa harus menjadi pemimpin politik. Dengan argumen dan visi Islam pribumi yang moderat itu, Indonesia bisa terselamatkan dari pengaruh ideologi Islam transnasional yang eksklusif, kaku, keras dan acap kali memolitisasi agama demi kekuasaan semacam HTI itu.[]

Bab 9 | # CATATAN PENUTUP

Tidak ada sesuatu yang benar-benar murni termasuk agama dan pemikiran keagamaan. Yang dulu selalu melahirkan yang sekarang, dan yang sekarang melahirkan yang akan datang. Begitu juga yang sekarang selalu dipengaruhi oleh yang dulu dan merupakan kelanjutan dari yang sebelumnya. Agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad Saw. pun merupakan kelanjutan dari agama-agama yang dibawa oleh para nabi sebelumnya. Begitu juga sejatinya pemikiran Islam pasca-Nabi Agung tersebut, termasuk pemikiran Islam yang berkembang saat ini. Peristiwa *tahkim* di zaman kepemimpinan Ali bin Abî Thâlib sebagai fase terakhir kekhalifahan Islam melahirkan tiga kelompok gerakan Islam di kemudian hari, yang saya sebut sebagai cermin retaknya. Ada gerakan Khawârijî-Wahhâbî sebagai cermin retak Khawarij klasik; gerakan islamisme sebagai cermin retak Mu'awiyah, dan gerakan pluralis sebagai cermin retak Ali

bin Abi Thâlib. Sebagai cermin retaknya, tentu saja nalar keislaman ketiga gerakan Islam itu sama dengan ketiga cermin rujukannya itu. Dua cermin retak yang pertama menawarkan nalar keislaman yang kaku, intoleran dan keras, sedang nalar cermin retak yang ketiga berwajah plural, toleran, dan damai.

Dari deskripsi nalar keislaman tokoh-tokoh yang menjadi inspirator dan simbol gerakan Islam Khawârijî-Wahhâbî dan islamisme disimpulkan bahwa kekerasan yang mengatasnamakan agama dan Tuhan yang mereka lakukan selama ini lahir dari cara mereka menalar Islam, yakni menggunakan metode berpikir dialektis-dikotomis, menyederhanakan Islam menjadi tauhid *ulûhiyah*, menerjemahkan tauhid *rubûbiyah* Tuhan secara politik dalam bentuk berdirinya pemerintahan Tuhan (*al-ẖâkimiyah al-ilâhiyah*). Jika umat Islam tidak mendirikan pemerintahan Tuhan dan justru mendirikan pemerintahan manusia (*al-ẖâkimiyyah al-basyariyah*), umat Islam dituduh tidak berhukum dengan hukum Tuhan dan melakukan perbuatan syirik, munafik, dan kafir. Bisa dikatakan, umat Islam menyembah *thâghût*. Karena itu, umat Islam wajib mengambil kekuasaan Tuhan yang sudah dirampas manusia itu dengan jalan *jihâd fi sabîlillah*.

Jihâd fi sabîlillah memang bagian dari istilah yang acap kali disinggung al-Qur'an periode Madinah. Akan tetapi, istilah itu sering disalahpahami dan disalahgunakan untuk menjustifikasi kepentingan tertentu. Disalahpahami karena *jihâd fi sabîlillah* dimaknai sebagai berperang secara fisik demi menegakkan agama Allah. Berperang secara fisik merupakan kekerasan, kendati ia diizinkan oleh agama dalam kondisi mendesak. Akan tetapi, karena disalahpahami dan disalahgunakan, kekerasan pun dianggap sebagai bagian dari agama. Demi mendakwahkan agama, kekerasan menjadi pilihan utama. Berdoa dan memberi nasihat saja dinilai sebagai selemah-lemahnya iman. Di sinilah terjadi apa yang saya sebut agamaisasi kekerasan.

Berbeda halnya dengan pemikiran yang anti-kekerasan dan menjargonkan Islam *rahmah* dan kedamaian yang dipromosikan penganut nalar Islam pluralis. Mereka menggunakan metode berpikir rasional-demonstratif, menyeimbangkan peran masing-masing unsur trilogi Islam (Islam, iman dan *ihsan*), menerjemahkan *rubûbiyah*

Tuhan tidak ke dalam wilayah politik, melainkan ke dalam bentuk kedaulatan atau otoritas Tuhan dalam memberikan ketentuan hukum bagi alam dan manusia, dan memaknai ulang konsep *jihâd*, sembari menekankan ajaran kasih sayang (*ra<u>h</u>mah)* daripada *jihâd fi sabilillah* yang dibarengi kebencian, teror, dan kekerasan. Inilah yang saya sebut agamaisasi kedamaian atau kasih sayang.

Agamaisasi kekerasan pada umumnya lahir dari para penganut paradigma Islam teosentris, yakni paham keislaman yang segalanya demi Tuhan, yang dalam hal ini dicontohkan oleh Khawârijî-Wahhabi dan islamisme. Menurut mereka, agama hadir demi kepentingan Tuhan. Manusia pun dikorbankan demi kehidupan Tuhan. Segala tindak kekerasan yang mereka lakukan selalu mengatasnamakan agama dan Tuhan dengan hanya memekikkan kalimat "*Allahu Akbar*". Inilah yang disebut agamaisasi kekerasan. Kekerasan menjadi bagian dari agama. Sebaliknya, agamaisasi kedamaian, *rahmah*, dan kasih sayang lahir dari para pemikir pluralis yang menganut paradigma Islam antroposentris, suatu paham keislaman yang berporos pada kepentingan manusia. Agama hadir untuk membela manusia, bukan untuk menghancurkan manusia. Hidup harmonis dan damai di antara umat beragama menjadi cita-cita mulia agama itu sendiri.

Agar kehidupan harmoni, rukun, dan damai terjaga di Indonesia yang plural dan multikultur ini, sejatinya kita mesti menjadikan paradigma atau nalar keislaman antroposentris yang dipadukan dengan paradigma kebangsaan etis-humanis sebagai metode dan strategi guna menjinakkan kekerasan agama dan budaya yang banyak terjadi di Indonesia. Dengan kata lain, konflik-konflik yang terjadi di dalam masyarakat harus dihindari dan diatasi dengan cara meneguhkan nilai-nilai kebangsaan etis-humanis, yakni pluralisme, demokrasi, dan keadilan sosial. Pluralisme di sini bermakna kesediaan untuk menjunjung tinggi pluralitas. Pluralisme tidak berarti menyatakan bahwa semua agama sama saja. Ia tidak ada kaitan dengan pertanyaan, manakah agama yang paling benar dan yang paling baik. Pluralisme bermakna kesediaan untuk menerima kenyataan bahwa dalam masyarakat ada berbagai cara hidup, budaya, dan keyakinan yang berbeda-beda, serta kesediaan untuk hidup, bergaul, dan bekerja sama serta

membangun negara bersama dengan mereka. Karena itu, pluralisme menjadi syarat mutlak agar Indonesia yang plural ini tetap bersatu. Pluralisme tidak hanya berarti membiarkan pluralitas, melainkan memandangnya sebagai sesuatu yang positif. Karena seorang pluralis menghormati dan menghargai sesama manusia dalam keunikan identitasnya, dan itu berarti juga dalam keragaman perbedaannya. Seorang humanis dengan sendirinya adalah seorang pluralis. Seorang pluralis sekaligus juga berpikir inklusif, demokratis, dan berkeadilan sosial.[]

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Wahhab, Muhammad bin, *Kitâb al-Tawhîd alladzî huwa Haqqullah 'alâ al-'Abdi (*Libanon-Beyrut:Dâr al-'Arabi,1969)

Abdullah, Amin, *Kebebasan Beragama atau Dialog Antaragama: 50 Tahun Hak Asasi Manusia*, dalam kumpulan mata kuliah program doktor di UIN Sunan Kalijaga (Keadilan dan HAM: dalam Perspektif Agama-Agama), editor: Bernard Adeney-Risakotta.

Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Rekonstruksi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

'Ali bin Abi Thâlib, *Nahjul Balâghah*, disyarahi oleh Muhammad 'Abduh (Kairo: Dâr al-Hadîth, 2003)

Abu Zaid, Nasr Hamid, *al-Tajdîd wa al-Tahrîm wa al-Ta'wîl baina al-Ma'rifah al-'Ilmiyah wa al-Khaufu min al-Takfîr,* (Libanon-Beyrut: Markaz Thaqafî al-'Arabî, 2010)

___, *al-Khithâb wa al-Ta'wîl*, (Beyrut: Markaz al-Thaqafî al-'Arabî, 2000)

___, *al-Imâm Syâfi'i wa Ta'sîs al-Ideolojiyyah al-Wasathiyyah,* (Kairo: Maktabah Madbûlî, 1996)

___, *Kritik Wacana Agama*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2003)

Abzar, M., *Teologi Teroris: Konstruksi Reduksi Integratif Ontologik*, (Yogyakarta: LKiS, 2015)

Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahtsun fî al-Ittibâ' wa al-Ibda' inda al-'Arab,* (1), *al-Ushûl*, cet. ke-5 (Libanon-Beyrut: Dâr al-Fikr, 1986)

Afghan, Ali Masduqi (ed.), *Kontroversi Aswaja; Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (Yogyakarta: LKiS, 2000)

Althuser, Louis, *Tentang Ideologi: Marxisme Strukturalis, Psiko Analisis, Cultural Studies*, terj. Olsy Vinoli Arnof (Yogyakarta: Jalasutra, 2004)

Allawi, Ali A., *Krisis Peradaban Islam: Antara Kebangkitan dan Keruntuhan Total*, terj. Pilar Muhammad Mochtar, (Bandung: Mizan, 2015)

A'la, Abd., *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan: Merajut Islam Indonesia, Membangun Peradaban Dunia* (Yogyakarta: LKiS, 2014)

Alvin dan Heidi Toffler, *Menciptakan Peradaban Baru: Politik Gelombang Ketiga*, terj. Ribut Wahyudi, cet. Ke-2, (Yogyakarta: Ikon, 2002)

Amin, Ahmad, *Fajr al-Islâm*, cet. 15 (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mis}riyah, 1975)

Anderson, Benedict, *Imagined Communities (Komunitas-Komunitas Terbayang)*, terj. Omi Intan Noumi, (Yogyakarta: Insist dan Pustaka Pelajar, 2001)

Anthony Giddens, *Runaway World: Bagaimana Globalisasi Merombak Kehidupan Kita*, terj. Andy Kristiawan S., dan Yustina Koen S., cet. Ke-2, (Jakarta: Gramedia, 2004)

Arkoun, Muhammad, *al-Fikr al-Ushûlî wa Istihâlâti al-Ta'shîl: Nahwa Târîkh Akhar li al-Fikr al-Islâmî,* cet. ke-2 (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqi, 2002)

Arkoun, Muhammad, *Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)

al-Asymawi, Muhammad Sa'id, *al-Khilâfah al-Islâmiyah*, cet. ke-5, (Libanon-Beyrut: al-Intishâr al-'Arabî, 2004)

____, *Jauhar al-Islâm*, (Kairo: Sînâ li al-Nashr, 1993)

___, *al-Islâm al-Siyâsî,* cet. ke. 5, (Libanon-Beirut: al-Intishâr al-'Arabi, 2004)

___, *al-Ushûl al-Mishriyah li al-Yahudiyah*, (Libanon-Beyrut: al-Intishâr al-'Arabi, 2004)

___, *Hashâd al-'Aqli*, cet. 3, (Beirut: al-Intishâr al-'Arabi, 2004)

___, *Ma'âlim al-Islâm*, cet. 2, (Beirut: al-Intishâr al-'Arabi, 2004)

___, *al-Khilâfah al-Islâmiyah*, cet. 5, (Libanon-Beyrut: al-Intishâr al-'Arabi, 2004)

___, *Ushûl al-Syarî'ah,* cet. 6, (Kairo: Dâr al-Thunani li al-Nashr, 2013)

___, *Risâlah al-Wujûd* (Ttp).

___, *Târîkh al-Wujudiyah al-Fikr al-Basyari*, (1963)

___, *Conscience of the Age,* (1968)

___, *Rub al-'Adâlah,* (1986)

___, *Al-Riba wa al-Fa'idah fi al-Islâm,* (1988)

___, *Al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa al-Qânûn al-Mishrî,* (1988)

___, *Haqîqatu al-Hijâb wa al-Hujjiyatu al-Hadîts,* cet. ke-2, (Kairo: Madbûlî, 1995)

___, *al-Islâm al-Siyâsî,* cet. ke. 5, (Libanon-Beyrut: al-Intishâr al-'Arabî, 2004)

___, *Hashâd al-'Aqli*, cet. 3, (Beyrut: al-Intishâr al-'Arabî, 2004)

Audah, Jaser, *Naqd Nazariyati al-Naskhi: Bahtsun fî Fiqhi Maqâshid al-Syarî'ah* (Libanon-Beyrut: al-Shabkah al-'Arabiyah li Al-Abhâth wa al-Nashr, 2013)

Ayoub, Menurut Mahmoud, Mahmoud Ayoub, *Islam: Faith and Practice* (Canada: Markham Ontoria L3R 2W2, 1989).

al-Bab, Ja'fat Dikk, "'Teori Linguistik Syahrur (berdasarkan Buku Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, cet. ke-2 (Damaskus: 1990)

al-Banna, Muhammad Jamal, *al-Islâm: Dîn wa Ummatun, wa laisa Dînan wa Daulatan,* (Kairo: Dâr Shurûq, 2008)

Berlin, Isaiah, *Empat Essai Kebebasan*, terj. A. Zaim Rofiqi (Jakarta: LP3ES, 2004).

Calne, Donald B., *Batas Nalar:Rasionalitas dan Perilaku Manusia*, terj. Parakitri T. Simbolon (Jakarta: KPG, 2004)

Chirzin, Muhammad, *Kontroversi Jihad di Indonesia: Modernis vs Fundamentalis*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pilar Media, 2006)

Darwazah, Muhammad Izzat, *Sîrah Rasûl: Suwarun Muqtabisatun min al-Qur'ân al-Karîm*, (dua jilid) (Beyrut: al-Maktabah al-'As} riyah, 1400-H)

___, *al-Dustûr al-Qur'âni fî Syu'un al-Hayâh*, (Dâr al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, ttp)

___, *al-Qur'ân wa al-Dhamân al-Ijtimâ'î,* (Beyrut: Maktabah al-As}riyah, 1951)

Descartes, Rene, *Maqâl 'an Minhaj al-Ilmi*, terj. Mahmud al-Khadîrî, (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmah li al-Kitâb, 2000)

Donner, Fred M., *Muhammad dan Umat Beriman: Asal Usul Islam*, terj. Syafaatun al-Mirzanah, (Jakarta:Gramedia, 2015).

Elster, John, *Karl Marx: Marxisme-Analisis Kritis*, terj. Sudarmaji, (Jakarta: Prestasi Pustakaraya, 1986)

Erianto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks media*, (Yogyakarta: LKiS, 2001)

Esposito, John L., *Unholy War: Teror Atas Nama Islam*, terj. Syafrudin Hasani, (Yogyakarta: Ikon, 2003)

El Fadl, Khaled Abou, *Speaking In God's Name*: *Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld Oxford, 2003)

___, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa, (Jakarta: Serambi, 2006)

Fealy, Greg dan Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, terj. Akh. Muzakki, (Bandung: Mizan, 2007)

From, Erick, *Lari Dari Kebebasan*, terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997)

___, *Akar Kekerasan: Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia*, terj. Imam Muttaqin, cet. ke-3, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)

Al-Ghazali, *al-Munqidh min ad-Dhalâl* , (Beyrut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1988).

___, *Mizân 'Amal*, penahkik: Sulaiman Dunya, cet. ke-2, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2003)

Geertz, Clifford, *Kebudayaan dan Agama*, terj. Fransisco Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1997).

Ghuis, Sayyid, *La.. Li al-'unfi: Dirâsah 'Ilmiyah fi Takwîni al-Dhamîr al-Insânî*, (Kairo: al-Hay'ah al-Mis}riyah al-'Amah li al-Kitâb, 2009)

El-Guyanie, Gugun, *Resolusi Jihad Paling Syar'i: Biarkan Kebenaran yang Hampir Punah Setengah Abad Dikaburkan Catatan Sejarah itu Terbongkar,* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

Hâj Hammad, Muhammad Abû al-Qâsim, *al-'Alamiyah al-Islâmiyah al-Tsâniyah*, cet. ke-3 (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqi, 2012)

___, *al-Hâkimiyyah*, (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqi, 2010)

___, *Tasyri'atul al-'A'ilah fi al-Islâm*, (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqi, 2011)

___, *al-Qur'ân wa al-Mutaghayyirah al-Ijtimâ'iyah wa al-Târikhiyyah,* (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqi, 2011)

___, *Hurriyah al-Insân fî al-Islâm*, (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqi, 2012)

___, *Manhajiyyah al-Qur'ân al-Ma'rifiyyah,* (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqi, 2013)

___, *al-'Alamiyah al-Islâmiyah al-Tsâniyah*, cet. ke-3 (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqî, 2012)

Hanafi, Hassan, "mâ dzâ ya'nî al-Yasâr al-Islâmi", dalam *al-Yasâr al-Islâmi*: *Kitâbât fi al-Nahdah al-Islâmiyah* (Kairo: 1981)

___, *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*, terj. Ahmad Najib, (Yogyakarta: Jendela, 2001)

___, *Ulûm al-Sîrah: min al-Rasûl ilâ al-Risâlah*, (Kairo: Maktabah Madbûli, 2013)

Hamûdah, 'Adil, *Sayyid Qutb: min al-Qaryah ilâ al-Musynaqah*, (Kairo: Dâr Qibâ' li al-Thaba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1999).

Hasan Ali Syaikh, Syaikh Abdurrahaman bin, *Fath al-Majîd: Syarhu Kitâb al-Tauhîd*, cet. ke-7 (Libanon-Beyrut: Dâr al-Fikr, 1979)

Haikal, Muhammad Husein, *Hayâtu Muhammad*, (Libanon-Beyrut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007)

Huntington, Samuel P. *Benturan Antar-Peradaban, dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail, cet. Ke-8, (Yogyakarta: Qalam, 2004)

Husein, Taha, *fî al-Syi'ri al-Jâhilî,* (Kairo: Ru'yah, 2007)

___, *Fi al-'Adab al-Jahili*, cet. ke-18, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2005).

Ibn Taimiyah dan Abdullah bin Abdul Wahhab, *Majmu'atu al-Tauhîd, wa Tashmalu 'alâ Sittati wa 'Isyrîn Risâlah,* (Libanon-Beyrut: Dâr al-Fikr, 1991)

Ibn Taimiyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Ishlâhi al-Râ'i wa al-Ra'iyyah*, (Kairo: Dâr Zuhuri al-Fikr, Tt.)

Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmade Thaha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986).

Ibnu Hisham, *Sîrah Nabawiyah*, Jilid I, Penahkik: Muhammad Ali al-Qaththâb dan Muhammad al-Dali Baltsah, (Libanon: al-Maktabah al-As}riyah, 2003)

Ibnu Rusyd, *Talkhîsh Kitâb Aristu fi al-Jadal,*

___, *Kritik Nalar Agama*, terj. Aksin Wijaya, (Yogyakarta: Lentera, 2016)

___, *Al-Kasyf 'an Manâhij 'Adillah fî 'Aqâ'id Millah*, (Beyrut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1998)

Imam Syatibi, *Al-Muwâfaqât*, jilid II, penahkik, Ibrahim Ramadhan (Libanon-Beyrut: Dâr al-Ma'rifah, 1997).

Imam Muslim, *Shahih Muslim bisyarkhi Imâm Nawawi*, *Mujallâd al-Awwal* (Kairo: Mu'assasah al-Mukhtâr, 2001)

Imârah, Muhammad, *Tayyârât al-Fikr al-Islâmî*, cet. ke 3 (Kairo: Dâr al-Shurûf, 2008)

Ismail, Faisal, *Republik Bhinneka Tunggal Ika: Mengurai Isu-isu Konflik, Multikulturalisme, Agama, dan Sosial Budaya,* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012)

Izutzu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fari Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997)

al-Jâbiri, Muhammad Abid, *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî: Muhaddadâtuhû wa Tajliyâtuhû*, cet. ke-2 (Beyrut: al-Makaz al-Thaqafî al-'Arabî, 1991)

____, *Takwîn 'Aql al-'Arabî* (Beyrut: Markaz al-Thaqafî al-Arabî, 1991)

____, *Post-tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000)

____, *Fikratu Ibnu Khaldun: 'Ashabiyyah wa al-Daulah, Ma'âlim Nazhariyyah Khalduniyah fî al-Târîkh al-Islâmi*, cet. ke-2, (Libanon-Beyrut: Markaz Dirâsât al-Wah}dah al-Islâmiyah, 1994)

____, *Mawâqif: Idha'at wa Syahâdât (67)*, (Maghribi: Adima, 2007)

Jindan, Khalid Ibrahim, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, terj. Masrohin (Surabaya: Risalah Gusti, 1999)

al-Kâtib, Ahmad, *al-Fikr al-Siyâsî al-Wahhâbî: Qirâ'ah Tahlîliyah,* cet. ke-3 (Kairo: Maktabah Madbûli, 2008)

Lobban, Carolyn Fluehr-, *"Melawan Ekstrimisme Islam, Kasus Muhammad Sa'id al-Asymawi",* (pengantar editor) Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Jihad Melawan Islam Ekstrim,* terj. Hey Haryanto Azumi (Jakarta: Desantara, 2002).

Maarif, Nurul H., *Islam Mengasihi, bukan Membenci,* (Bandung:Mizan, 2017).

Magnis-Suseno, Fans, *Etika Dasar.* (Yogyakarta: Kanisius, 1987).

Mahendra, Yusril Ihza, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999)

al-Maududi, Abu 'A'la, *Nazhariyah al-Islâm al-Siyâsah,* (Dâr al-Fikr, 1967)

____, *Minhaj al-Inqilâb al-Islâmî,* cet ke-3 (Jeddah: al-Dâr al-Su'udiyah li Nashr wa al-Tawzi, 1988)

____, *al-Asâs al-Akhlâqiyah lî al-Harkah al-Islâmiyah,* (Mu'assasah al-Risalah;1980)

____, *Islâm wa al-Jâhiliyah,* (www.aqeedeh.com)

____, *al-Jihâd fî Sabîlillah*

____, *al-Riba,* terj. Isnando, (Jakarta: Pustaka Qalami, 2003)

____, *Al-Hijâb,* cet. ke 2 (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1964)

____, *Mu'jizun Târîkh Tajdîd al-Dîn wa Ihyâ'ihi: Wâqi' al-Muslimîn wa Sabîlu Nuhûdhihim,* cet. ke-2 (Libanon: Dâr al-Fikr al-Hadîth,1967)

____, *Mabâdi' al-Islâm*, (Damaskus-Beyrut: al-Maktabah al-Islâmi, Tt.)

____, *Tadzkiratun yâ Du'âh al-Islâm* (Ttp)

____, *al-Mabâdi' al-Asâsiyah lî fahmi al-Qur'ân,* (Dâr al-Turâth al-'Arabî)

____, *Tathbîq al-Syarî'ah al-Islâmiyah,* (Maktabah al-Rushd)

____, *al-Islâm fi Muwâjahati Tahaddiyât al-Mu'âshirah,* cet. ke-4 (Kuwait: Dâr al-Qalâm, 1980)

____, *al-Islâm wa al-Madaniyah al-Hadîtsah,* (Mimbar al-Tauhîd wa al-Jihâd)

____, *al-Islâm wa Muadh-dhalât al-Iqtishâdî,*(Mu'assasah al-Risalah, 1981)

____, *Tafsîr Surat al-Ahzâb,* (Mimbar al-Tawhîd wa al-Jihâd)

____, *Khatmu l-Nubuwwah fi Dhaw'i al-Qur'ân wa al-Sunnah* (Maktabah al-Rushd, 1983)

Mujtahid al-Syabistari, Syaikh Muhammad, *Qirâ'ah Basyariyyah li al-Dîn*, terj. Ahmad al-Qabbanji (Libanon-Beyrut: al-Intishâr al-'Arabî, 2009)

Muthahharî, Murtadhâ, *al-Insan al-Kamil,* cet. 2, (Beyrut: Muassasah al-Bi'thah, 1992)

al-Nadwi, Abu al-Hasan 'Ali al-Hasani, *al-Sîrah al-Nabawiyah*, cet. ke-6, (Damaskus: Dâr al-Qalâm, 2014)

An-Naim, Abdullah Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2001)

al-Najjar, Kamil, *Qirâ'ah Manhajiyyah li al-Islâm,* (al-Jamâhiriyah al-'Arabiyyah al-Libiyah al-Ishtirâkiyah al-Uzma, 2005)

Qardhawi, Yusuf, *Kaifa Nata'ammalu ma'a al-Qur'ân?,* cet. ke- 7, (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2009)

Qardhawi, Yusuf dan Ahmad al-'Asal, *al-Islam Baina Syubuhât al-Zhalin wa Akâdzib al-Muftarîn*, (Kuwait: Maktabah al-Satar, tt.)

____, *Membumikan Syariat Islam* (Bandung: Mizan, 1997).

Qutb, Sayyid, *Masyâhid al-Qiyâmah fi al-Qur'an*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, tt.)

____, *Tas}wîr al-Fanni fî al-Qur'ân* (Kairo:Dâr al-Ma'ârif, 1945)

____, *Tafsîr fî Zilâl al-Qur'ân,* cet. ke-36, (Kairo: Dâr al-Shurûq:2007)

____, *al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm*, cet. ke-17 (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2009)

____, *Hâdzâ al-Dîn;*

____, *Ma'âlim fî al-Tharîq*, cet. ke-17 (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1993)

____, *Ma'rakah al-Islâm wa' Ra'sumâliyah: Dirâsah Islâmiyah; al-Mustaqbal li Hâdzâ al-Dîn; Maqûmâtu al-Tashawwur al-Islâmî,* cet. ke-7, (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2010)

____, *al-Islâm wa Musykilât al-Hadhârah; al-Naqd al-'Adabi: Ushûluhu wa Manâhijuhû*, cet. ke-10, (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2010)

____, *Inilah Dien Islam*, terj. Suwito Suprayogi (Jakarta: Media Dakwah, 1987).

Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*, terj. Bambang Kukuh Adi, cet. Ke-5, (Yogyakarta: Kanisius, 2012)

al-Qabbanji, Ahmad, *al-Islam al-Madani*, (Libanon-Beyrut: al-Intisar al-Arabi, 2009)

Qansuh, Wajih, *al-Nash al-Dînî fî al-Islâm*: *min al-Tafsîr ilâ al-Talaqqî,* (Libanon-Beyrut: Dâr al-Farabî, 2011)

Rahmat, Imdatun, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2009)

Rahman, Fazlur, *Islam,* terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984)

____, *Neomodernisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1987).

Razik, Alî Abdur, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukmi, al-Khilâfah wa al-Hukûmah fî al-Islâm*, cet.3, (Kairo: Shirkah Mahimah, 1925)

Rousseau, Jean Jacques, *Du Contract Social (Perjanjian Sosial)* terj. Vincent Bero, (Jakarta Selatan: Visimedia, 2007).

Rohmanu, Abid, *Jihad dan Benturan Peradaban*: *Identitas Poskolonial Khaled Medhat Abou el Fadl*, (Yogyakarta: Qmedia, 2015)

Salafy, Abu, *Madzhab Wahhâbî: Memonopoli Kebenaran dan Keimanan ala Wahhâbî* (Jakarta: Ilya, 2009)

Sâlim, Shaleh, *Kauniyah al-Islam: Ru'yah li al-Wujûd wa al-Ma'rifah wa al-Akhar* (Kairo: Maktabah al-Shurûq al-Duwaliyah, 2008)

___, *Muhammad Nabiyyu al-Insâniyah*, (Kairo: Maktabah al-Shurûq al-Duwaliyah, 2008)

Saeed, Abdullah, *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016)

Saltut, Mahmud, *al-Islâm Aqîdah wa Syarî'ah* (Beyrut: Dârul Fikr, 1996)

Sagiv, David, *Fundamentalism and intellectuals in Egypt 1971-1993* (London: Frank Cass, 1995).

Sawiy, Khairudin Yujah, *Perebutan Kekuasaan Khalifah: Menyingkap Dinamika dan Sejarah Politik Kaum Sunni*, terj. Asmuni, M. dan Imam Muttaqien, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2005)

al-Shadr, Muhammad Baqir, *al-Madrasatuh al-Qur'ân: Yahtawî 'alâ al-Tafsîr al-Maudû'î fî al-Qur'ân, wa Bukhûts fî 'Ulûm al-Qur'ân, wa Maqâlât al-Qur'âniyah*, (al-Muktamar al-'Alamî lî al-Imâm al-Syahîd al-Shadr, Amanah al-Hay'ah al-Ilmiyyah, ttp)

Syatibi, Imam, *Al-Muwâfaqât*, jilid II, penahkik, Ibrahim Ramadhan (Libanon-Beyrut: Dâr al-Ma'rifah, 1997).

Shihab, Muhammad Quraisy, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000)

___, *Logika Agama* (Jakarta: Lentera Hati, 2007).

al-Syabistari, Muhammad Mujtahid, *Hermeneutika al-Qur'ân dan Hadîth*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qabbanji, (Libanon-Beyrut: al-Intishâr al-'Arabi, 2013)

Siraj, Said Aqiel, *Aswaja dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1998)

____, "Rekonstruksi Aswaja Sebagai Etika Sosial: Akar-Akar Teologi Moderasi Nahdlatul Ulama", dalam Ahmad Sahal dan Munawir Aziz (editor), *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan,* cet. ke-3 (Bandung: Mizan, 2016)

Al-Syahrasytani, *al-Milâl wa al-Nihâl*, (Kairo: tp, 1961)

Syahrûr, Muhammad, *al-Kitâb wa al-Qur'ân* Ke-2, al-Ahâlî li al-Tawzi, 1990)

____, *Dirâsah al-Islâmiyah Mu'âshirah fî al-Daulah wa al-Mujtama',* cet. 1, (Damaskus: al-Ahâli li al-Tawzî', 1994)

____, *al-Sunnah al-Rasuliyah wa al-Sunah al-Nabawiyah*, (Libanon-Beyrut: Dar al-Saqi, 2012)

____, *al-Qashas} al-Qur'ânî:Qirâ'ah Mu'ashirah*, (Libanon-Beyrut:Dâr al-Sâqî, 2012)

____, *Tajfîf Manâbi' al-Irhâb,* (Libanon-Beyrut: al-Ahâli, 2008)

____, *al-Dîn wa al-Sulthah: Qirâ'ah Mu'âshirah li al-Hâkimiyah,* (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqî, 2014)

____, *al-Islâm wa al-Imân: Manzûmatul Qiyâm,* (Damaskus: al-Ahâlî lî al-T}ibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tauzi',1996)

____, *Metodologi Fikih Islam Kontemporer,* terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, cet. ke-2, (Yogyakarta:eLSAQ, 2004)

____, *Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara*, terj. Saifuddin Zuhri Qudsy (Yogyakarta: LKiS, 2003)

Syari'ati, Ali, *Tentang Sosiologi Islam,* terj. Saifuddin Mahyudin (Yogyakarta:Ananda, 1982)

Soroush, 'Abdul Karim, *al-Shirâth al-Mustaqîmah: Qirâ'ah Jadîdah lî al-Nazhariyyah al-Ta'addudiyah al-Dîniyyah*, terj. bahasa Arab: Ahmad al-Qabbanjî, (Libanon-Beyrût: Dâr al-Jadîd, 2009)

____, *al-Aqlu wa al-Hurriyatu*, terj. Ahmad al-Qabbanji, (Libanon-Beyrut: Manshurât al-Jamal, 2009)

____, *Basth al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. bahasa Arab: Ahmad al-Qabbanjî, (Lubnân-Beyrût: Dâr al-Jadîd, 2009)

___, *al-Turâts wa al-Ilmâniyah: al-Bun-ya, wa al-Murtakidzât,al-Khalfiyyât wa al-Mu'tiyât,* terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qabbanji (Lubnan-Beyrut: al-Intishâr al-'Arabi, 2009)

Suparlan, "Kemajemukan Amerika: Dari Monokulturalisme ke Multikulturalisme", (Jurnal Studi Amerika, vol. 5 Agustus)

Suseno, Frans Magnis, *Etika Kebangsaan dan Etika Kemanusiaan*, cet. Ke-5, (Yogyakarta: Impuls-Kanisius, 2012)

Sundrijo, Dwi Ardhnariswari, "Accomodative Multiculturals: Alternatif Pendekatan terhadap Masalah Keragaman Budaya di Asia Tenggara", dalam jurnal politik Internasional, (Global, vol. 9, no. 2 Desember 2007-Mei 2008, Fisif UI)

Sunardi, ST., *Keselamatan, Kapitalisme, dan Kekerasan: Kesaksian atas Paradoks-Paradoks,* (Yogyakarta: LKiS, 1996)

al-Tauhidi, Abu Hayyan, *Tafsîr al-Bahr al-Muhît*, jilid 2, (Beyrut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah)

The Wahid Institute, Lapoan-laporan, *Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2008 "Berpihak dan Bertindak Intoleran: Intoleransi Masyarakat dan Restriksi Negara dalam Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia*, (Jakarta: Setara Institute, 2009)

___, *Negara Harus Bersikap: Tiga Tahun Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia 2007-2009*, (Jakarta: Setara Institute, 2010)

___, *Laporan Tahunan The Wahid Institute 2008 Pluralisme Beragama/Berkeyakinan di Indonesia "Menapaki Bangsa yang Kian Retak*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009

___, *Annual Report Kebebasan Beragama dan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2009*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2010)

___, *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi 2010,* (Jakarta: The Wahid Institute, 2011).

al-Thabari, *Tafsîr al-Thabarî al-Musammâ Jâmi'a al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân,* (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2004)

Thaha, Mahmud Muhammad, *Nahwa Masyrû'i Mustaqbalay fî al-Islâm: Tsalâtsah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-*

Syahîd, cet.ke-2 (Beyrut: al-Markaz al-Thaqafî al-'Arabî dan Kuwait: Dâr al-Qirt}âs, 2007).

___, "al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm", dalam (*Nahwa Masyru'i Mustaqbalay fî al-Islâm: Tsalâtsah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahîd*, cet.ke-2 (Beyrut: al-Markaz al-Thaqafî al-'Arabî dan Kuwait: Dâr al-Qirt}âs, 2007).

___, *Risalah al-Shalat*, dalam *Nahwa Masyru'i Mustaqbalay fî al-Islâm: Tsalâtsah min al-A'mâl al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahîd*, cet. ke-2 (Beyrut: al-Markaz al-Thaqafî al-'Arabî dan Kuwait: Dâr al-Qirtâs, 2007).

Tharabasyi, *min Islâm al-Qur'ân ilâ Islâm al-Hadîth: al-Nash'ah al-Musta'nafah,* cet. ke-2, (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqî, 2010)

Tibi, Bassam, *Islam dan Islamisme*, terj. al-Fathri Adlin, (Bandung: Mizan, 2016)

Tomagola, Tamrin Amal, *Anatomi Konflik Komunal di Indonesia: Kasus Maluku, Poso dan Kalimantan 1998-2002* (makalah dalam seminar nasional bertema struktur dan agensi dalam sejarah yang diselenggarakan oleh jurusan sejarah, Fakultas Ilmu pengetahuan Budaya, UI Depok, 8 mei 2003

Ulwani, Mushthafâ Jabir, *'Alamiyah al-Khitâb al-Qur'ânî: Dirâsah Tahlîliyah fî al-Suwari al-Musybihat al-Khamsi,* (USA: Ma'had al-'Alamî li al-Fikr al-Islâmî, 2012)

Umar al-Najjar, Abdul Majid, *Fiqhu al-Tadayyun: Fahman wa Tanzîlan*, (al-Zaytûniyyah li Nahr wa al-Tawzî', 1995).

Watt, Montgomery, *Muhammad fi Makkah*, (Maroko-Dâr al-Baid}a': al-Nâjah al-Jadîd, 2014)

Wahid, Abdurrahman (editor), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia,* (Jakarta: The Wahid Institute, Gerakan Bhinneka Tunggal Ika dan Ma'arif, 2009)

Wijaya, Aksin, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara,* cet. ke-2 (Yogyakarta: Nadi Pustaka dan Kemenag RI, 2012)

___, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

___, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Hermeneutis-Ideologis*, (Yogyakarta: LKiS, 2009).

___, "Indonesia Islamic Nation: Examining the Authenticity Argument of Khilafah Islamiyah Law in the Context of Indonesia Islam" dalam Nurkholis dan Imas Maisarah (editor), *Conference Proceedings, Annual International Conference on Islamic Studies IAICIS) XII* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel: 5-8 Nopember 2012)

___, *Hidup Beragama: Dalam Sorotan UUD 45 dan Piagam Madinah* (STAIN Ponorogo Press, 2009)

___, *Menggugat Autentisitas Wahyu Tuhan*: *Kritik Nalar Tafsir Gender*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Magnum, 2011)

___, *Nalar Kritis Epistemologi Islam: Membincang Dialog Kritis Para Kritikus Muslim: al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Thaha Husein dan Muhammad Abid al-Jabiri,* cet. ke-3 (Yogyakarta: Teras, 2014)

___, *Sejarah Kenabian dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah,* (Bandung: Mizan, 2016).

___, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Teori Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014)

___, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail*, (Yogyakarta: Dialektika, 2016).

___, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017).

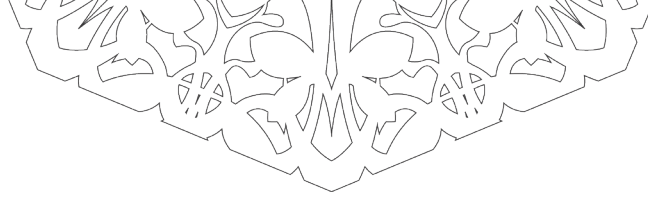
___, "Syirik dalam Berpikir", *Duta Masyarakat,* 14, 8, 2017.

Yâqût, Muhammad Mus'at, *Nabiy al-Rahmah,* (Jeddah:Dâr al-Harrâz, 2009)

Yasin, Abdul Jawab, *al-Din wa al-Tadayyun: al-Tasyri' wa al-Nash wa al-Ijtima',* (Libanon-Beyrut: al-Syawir, 2012)

Yunis, Muhammed, *Politik Pengkafiran dan Petaka Kaum Beriman*: *Sejarah-Politik-HAM*, terj. Dahyal Afkar, (Yogyakarta: Pilar Media, 2006)

Zahroh, Muhammad Abu, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah,* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 2009)

al-Zastrouw Ng., *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI,* (Yogyakarta:LKiS, 2006)

EPILOG

PENELUSURAN AKAR-AKAR KEKERASAN DALAM MENGAMALKAN AJARAN ISLAM

Prof. Dr. Mujamil Qomar, M.Ag.
Guru Besar Studi Islam IAIN Tulungagung

Setiap karya ilmiah, khususnya dalam bentuk buku, senantiasa lahir karena pertimbangan atau pengaruh faktor tertentu. Tidak ada karya yang lahir di ruang kosong, terlepas dari pertimbangan dan pengaruh itu. Demikian juga kehadiran buku yang berada di tangan pembaca ini. Buku yang berjudul *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* yang ditulis oleh Aksin Wijaya ini lahir sebagai respons terhadap "kegelisahan teologis" maupun "kegelisahan humanis" atas keberagamaan Islam berbasis kekerasan, baik di tingkat pemikiran, pemahaman, tindakan maupun gerakan. Kekerasan itu dipilih sebagai cara mengaktualisasikan ajaran-ajaran agama Islam sehingga pelakunya selalu mengatasnamakan Islam dan Tuhan.

Kemudian Aksin Wijaya berupaya menelusuri akar-akar kekerasan beragama Islam itu berdasarkan fakta sejarah kehidupan umat Islam, dan dilanjutkan dengan kritik terhadap nalar kekerasan dalam beragama Islam. Dalam penelusurannya itu, Aksin Wijaya menemukan akar utama yang mengilhami dan memengaruhi kekerasan ber-

agama Islam pada era kontemporer ini, yakni gerakan Islam Khawârij dan gerakan politisasi agama oleh Mu'awiyah. Aliran Khawârij ini memang tenggelam dalam sejarah, tetapi ideologinya memunculkan akar baru, berupa Islam Khawâriji-Salafî dan Islam Khawârijî-Wahhâbî. Begitu juga gerakan politisasi agama oleh Mu'awiyah melahirkan akar baru, yakni Islamisme dengan tokohnya al-Maududi dan Sayyid Qutb. Melalui akar-akar inilah timbulnya fenomena-fenomena kekerasan dalam beragama Islam yang tersebar di berbagai negara.

Khawârij merupakan biang kerok munculnya tindak kekerasan dalam beragama Islam dan terjadinya perpecahan di kalangan umat Islam. Aliran yang memiliki dua ajaran pokok (akidah dan politik) ini terkonsentrasi pada upaya mencari siapa di antara umat Islam yang telah menjadi kafir dan wajib dibunuh. Bahkan menurut laporan al-Baghdadi, anak dan istri yang tidak sepaham dengan pandangan al-Azâriqah (salah satu sekte dari aliran Khawârij) boleh ditawan, dijadikan budak, atau dibunuh.[1]

Aliran Khawârij itu didukung oleh para pengikutnya yang memiliki karakteristik tertentu. Secara garis besar, Jalaluddin Rakhmat mengidentifikasi tanda-tanda pengikut Khawârij itu menjadi dua, yakni: *pertama*, mereka sangat patuh terhadap teks-teks al-Qur'an, sehingga Khawârij mewajibkan wanita haid harus tetap menjalani puasa Ramadhan dan menghapus hukum rajam bagi pezina *muhshan*, karena keduanya tidak disebutkan dalam al-Qur'an; dan *kedua*, mereka taat beribadah ritual, tetapi lemah dalam ukhuwah. Sejarah mencatat tokoh-tokoh Khawârij membunuh Abdullah bin Habab beserta istrinya yang sedang hamil, membunuh orang-orang yang akan masuk Khawârij jika mereka membiarkan tawanan perang ketika mereka sedang menjalani ujian, dan memiliki kebiasaan melakukan *isti'rad* (menanyai keyakinan seseorang yang dijumpai).[2]

Tindakan kekerasan Khawârij ini sangat dipengaruhi oleh model berpikir tekstual, literal, harfiah, dan kaku yang di bidang fikih diwakili oleh Imam Ahmad bin Hanbal. Dengan model itu, pemikiran

1 Abu Mansur al-Baghdadi, *al-Farq baina al-Firaq* (Kairo: Maktabah Subeih, t.t.), h. 83

2 Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual Refleksi Seorang-Sosial, Seorang Cendekiawan Muslim*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 29-33

mazhab Hanbali menunjukkan citra paling fundamentalis.[3] Di bidang teologi, Ahmad ibnu Hanbal melarang umat Islam mempelajari ilmu kalam karena metodenya berasal dari filsafat yang menjadi pijakan berpikir Mu'tazilah.[4] Ahmad ibn Hanbal ini, menurut pengamatan Aksin Wijaya, menjadi cikal bakal bagi kelahiran salafisme Islam yang dilanjutkan oleh Ibn Taimiyah. Tokoh yang memiliki ketajaman dalam melontarkan kritik ini mudah menuduh orang lain sebagai pelaku bid'ah, musyrik, dan kafir hanya karena melakukan sesuatu yang tidak tercantum dalam al-Qur'an dan hadis secara harfiah. Dia memandang Syiah Rafidah lebih sesat daripada Khawârij, menolak dan mengafirkan pemikiran kalam Asy'ari, dan menyerang mazhab sufi karena menganut paham *wahdat al-wujûd.*[5] Kekerasan pemikiran dan pemahaman ajaran Islam versi Ahmad ibnu Hanbal dan Ibn Taimiyah ini karena keduanya menghadapi tantangan khusus. Pemikiran Ahmad ibnu Hanbal, di samping dipengaruhi sosoknya sebagai ahli hadis, juga karena dia menghadapi kekerasan hingga dipenjara dalam kasus *mihnah kubra* yang dilakukan oleh pemerintah Abbassiyah yang dipengaruhi ideologi Mu'tazilah sebagai mitra kolaborasinya. Sedangkan pemikiran Ibn Taimiyah yang hidup abad ke-13 merupakan reaksi terhadap puing-puing kehancuran dunia Islam akibat serangan Hulagu Khan pada 1258 M.

Pada bagian lain, pemikiran Ibn Taimiyah tersebut diadopsi oleh Abdullah ibnu Abdil al-Wahhab. Harun Nasution mengungkapkan bahwa Abdul Wahhab memvonis syirik orang-orang yang menyembah selain Tuhan, ber-*tawasul* dalam berdoa, meminta syafaat selain dari Allah, dan bernazar selain kepada Allah. Dia memandang boleh membunuh orang yang menyembah selain Allah. Abdul Wahhab juga memvonis kufur orang-orang yang memperoleh pengetahuan selain dari al-Qur'an, hadîs, dan *qiyas*; tidak percaya pada *qadha* dan *qadar* Tuhan; dan menafsirkan al-Qur'an dengan takwil (interpretasi bebas).[6]

---

3 M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 137

4 Muhammad Syahrûr, *al-Dîn wa al-Sultah: Qirâ'ah Mu'âsirah li al-Hâkimiyah*, (Libanon-Beyrut: Dâr al-Sâqi, 2014), h. 65-69

5 *Ibid.*, h. 69

6 Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan,* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1986), h. 24-25

Pemikiran dan pemahaman Abdul Wahhab ini akhirnya melahirkan sebuah gerakan yang disebut gerakan Wahhâbî. Gerakan ini berusaha disebarkan ke berbagai penjuru dunia, sehingga belakangan ini melahirkan 'wahabisasi global' dengan aksi-aksis terorisnya.

Selanjutnya, akar utama kedua yang memengaruhi kekerasan dalam beragama Islam adalah gerakan Mu'awiyah yang memolitisasi agama (al-Qur'an dan teologi Jabariyah) sebagai kendaraan dalam melancarkan manuver politiknya. Sebab, teologi Jabariyah paling tepat dimanfaatkan untuk mendukung kekuasaannya yang dihasilkan melalui pemberontakan terhadap kekuasaan Ali bin Abi Thâlib dengan dalih sebagai *qadha* dan *qadar* Tuhan. Ketika menjadi khalifah, menurut Jalaluddin Rakhmat, Mu'awiyah hanya dapat mempertahankan kekuasaannya dengan membasmi lawan-lawan politiknya.[7] Penggunaan kekerasan atas nama agama dan Tuhan ini melahirkan gerakan yang disebut islamisme dengan menggunakan jargon *al-dîn wa al-daulah* (penyatuan agama dan negara). Gerakan islamisme ini mendapat bangunan kerangka teoretis yang makin lengkap pada pemikiran Abul A'la Maududi dari Pakistan dan Sayyid Qutb dari Mesir.

Al-Maududi berusaha menyalurkan gagasannya melalui majalah *Tarjuman al-Qur'an* dan partai politik *Jama'ah Islamiyah*.[8] Partai yang dia dirikan ini menampilkan pemikiran dan tindakan kekerasan lantaran pengaruh pemikiran al-Maududi sehingga sering dikategorikan ke dalam organisasi Islam radikal atau fundamentalis. Ada beberapa pemikiran al-Maududi yang merefleksikan kekerasan yang bisa dijadikan ilustrasi. Al-Maududi menyatakan bahwa Islam itu mutlak benar dan tidak akan berubah menjadi salah. Sebaliknya, jahiliah mutlak salah dan tidak akan berubah menjadi benar. Pemerintahan Tuhan (*al-<u>h</u>âkimiyah al-ilâhiyah*) adalah mutlak benar, dan sebaliknya, pemerintahan manusia (*al-<u>h</u>âkimiyyah al-basyariyah*) mutlak salah. Jahiliah modern adalah lebih jahiliah daripada jahiliah pra-Islam yang kemudian dia disebut *thâghût*.[9] Keimanan dan *jihâd* saling berhubungan.

---

7 Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, h. 24

8 Jamal al-Banna, *al-Islâm: Dînun wa Umatun, wa laytha Dînan wa Dawlatan,* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008), h. 267

9 Syahrur, *al-Din wa al-Sultah*, h. 47-48

Seseorang yang tidak menolong agama Islam dan tidak ber-*jihâd fi sabîlillah,* maka keimanan dan keislamannya perlu diragukan.[10]

Demikian juga Sayyid Qutb berpikir dikotomis. Dia memandang bahwa ada dua metode berpikir yang saling berhadapan, yakni metode *qur'ani* dan metode jahiliah. Metode *qur'ani* mendasarkan pada dua kalimat syahadat, sedangkan metode jahiliah hanya mendasarkan pada pola pikir manusia yang disebut *thâghût*.[11] Begitu juga, Islam hanya mengenal dua macam masyarakat, yakni masyarakat islami dan masyarakat jahiliah. Masyarakat islami telah menerapkan ajaran Islam, yakni akidah, ibadah, syariat, aturan-aturan, akhlak, dan etika. Sebaliknya, masyarakat Jahiliah merupakan masyarakat yang tidak menerapkan ajaran Islam.[12] Sayyid Qutb memproklamasikan gerakan revolusioner melalui *jihâd fi sabîlillah.* Sebab, Islam memuat akidah dan deklarasi pembebasan manusia dari penghambaan pada manusia sambil mengajak mereka kembali menghamba pada Allah.[13]

Demikianlah gambaran singkat dua akar utama basis nalar kekerasan dalam Islam. Khawârij sebagai aliran teologi sebenarnya tidak memiliki basis kekuatan politik (*political power*) sehingga mencerminkan kekerasan teologis, sedangkan gerakan islamisme Mu'awiyah memiliki kekuatan politik, tetapi tidak memiliki basis pemikiran teologi sehingga ia lebih mencerminkan kekerasan politik, kendatipun tidak jarang manuver politiknya dibungkus dengan bahasa teologis. Dengan pengertian lain, teologi digunakan oleh Mu'awiyah sebagai bahasa komunikasi demi kepentingan politik. Selanjutnya, baik Khawârij maupun gerakan Mu'awiyah masing-masing menimbulkan dua macam akar kekerasan baru. Islam Khawârij melahirkan gerakan Islam Khawâriji-Salafi dan Islam Kawârijî-Wahhâbî. Sedangkan gerakan Mu'awiyah melahirkan gerakan Islamisme model al-Maududi dan Islamisme model Sayyid Qutb.

Ada dua hal menarik yang belum dibahas dalam buku ini, yakni: *pertama,* mengenai tipologi kekerasan yang ditampilkan keduanya. Bagaimana prototipe kekerasan yang diekspresikan oleh Khawârij

---

10 Abu A'la al-Maududi, *Mabadi' al-Islam*, (Beyrut: al-Maktabah al-Islâmî, t.t.), h. 144-148

11 Sayyid Qutb, *Ma'âlim fi al-Tٍhariq*, (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1993), h. 24-51

12 *Ibid.*, h. 116

13 *Ibid.*, h. 62-91

dengan dua gerakan turunannya, yakni Islam Khawârijî-Salafi dan Islam Khawârijî-Wahhâbî. Demikian juga dengan kekerasan yang diekspresikan oleh gerakan Mu'awiyah dengan dua gerakan turunannya, yakni Islamisme al-Maududi dan Islamisme Sayyid Qutb. Adakah perbedaan tipe kekerasan yang menonjol antara kedua kubu pengusung nalar maupun gerakan kekerasan tersebut? Bahkan dua macam gerakan turunannya itu masih bisa dilacak terkait dengan perbedaan tipe kekerasan yang diekspresikan masing-masing.

Kedua, mengenai kemungkinan kolaborasi antara pengaruh Khawârij dan pengaruh gerakan Mu'awiyah yang sama-sama menggunakan pendekatan kekerasan dalam mengaktualisasikan ajaran agama Islam. Jika kolaborasi pengaruh keduanya membentuk suatu kekerasan baru yang lebih kukuh, maka sesungguhnya ia sangat mengejutkan secara historis maupun akademik. Sebab, menurut catatan sejarah, orang-orang Khawârij senantiasa menargetkan pembunuhan terhadap seluruh khalifah Dinasti Umayyah terutama Mu'awiyah, kecuali Umar ibn Abd al-Aziz sebagai *khâmis al-khulafâ' al-râsyidin* (khalifah yang berpetunjuk kelima), lantaran kesalehannya diakui oleh orang-orang Khawârij sendiri. Secara politis, kolaborasi itu mungkin saja terjadi, mengingat dalam politik tidak ada kawan maupun lawan permanen; yang ada adalah kepentingan permanen. Ketika kepentingan keduanya sama (menyatu), sangat mungkin keduanya berkolaborasi.

Islam Khawârijî-Salafî, Islam Khawârijî-Wahhâbî, Islamisme al-Maududi maupun Islamisme Sayyid Qutb mengekspresikan pandangan, pemikiran, pemahaman, tindakan dan gerakan radikal dengan karakteristik tertentu. Yusuf Qardhawi mengidentifikasi indikasi-indikasi radikalisme itu, yakni: (1) fanatik terhadap satu pendapat, tanpa menghargai pendapat lain; (2) mewajibkan orang lain untuk melaksanakan apa yang tidak diwajibkan oleh Allah; (3) sikap keras yang tidak pada tempatnya; (4) sikap keras dan kasar; (5) berburuk sangka pada orang lain; dan (6) mengafirkan orang lain (*takfir*).[14] Implikasinya adalah bahwa pandangan, pemikiran, keyakinan, sikap, dan tindakan mereka terhadap sesama orang Islam yang tidak sepa-

14 Yusuf Qardḫawi, *Islam Radikal: Analisis Terhadap Radikalisme dalam Berislam dan Upaya Pemecahannya*, terj. Hawin Murtadho, (Solo: Era Intermedia, 2004), h. 40-58

ham dengan mereka maupun orang non-Muslim serba mencerminkan kekerasan, dengan mendasarkan pada parameter pengamalan keberislaman yang berlaku pada kelompoknya sendiri.

Oleh karena itu, pendekatan yang ditempuh dalam memahami Islam biasanya menggunakan pendekatan teologis dan normatif. Pendekatan teologis merupakan pendekatan dalam memahami Islam yang dilakukan dengan menekankan simbol-simbol keislaman dan merasa dirinya paling benar, sedangkan pandangan lain dianggap salah, bahkan tersesat. Pendekatan ini menyebabkan sikap eksklusif, menolak pandangan lain, menghindari dialog, dan cenderung mengafirkan orang lain yang tidak sepaham dengannya. Pendekatan teologis ini memiliki kedekatan khusus dengan pendekatan normatif, yakni suatu pendekatan dalam memahami Islam yang dilakukan dengan memandang ajaran pokok Islam dan asli dari Tuhan yang belum terdapat intervensi dari pemikiran manusia.

Pendekatan ini, khususnya pendekatan teologis, dalam memahami ajaran Islam memiliki nalar kekerasan dalam menafsirkan ajaran Islam. Tafsir yang keras dan kaku inilah yang menjadi ancaman menakutkan bagi orang-orang non-Muslim. Ahmad Syafii Maarif melaporkan bahwa ketakutan non-Muslim bukan terhadap Islam, tetapi terhadap penafsiran Islam oleh kelompok-kelompok kecil yang beringas dengan kultur kekerasan semi-primitif, sebagaimana yang sering muncul belakangan ini.[15] Mereka merupakan organisasi-organisasi yang menggunakan identitas Islam sebagai "keturunan teologis" maupun "keturunan politis" dari keempat akar kekerasan beragama Islam tersebut. Apa pun nama organisasi-organisasi itu, secara garis besar semuanya mencerminkan sebagai gerakan Islam fundamentalis.

John L. Esposito lebih melihat istilah fundamentalisme Islam sebagai bentuk pemurnian ajaran Islam.[16] Ketika ditanya oleh reporter asing tentang dirinya yang dikenal sebagai seorang fundamentalis, Anwar Ibrahim menjawab, "*If it is said that I put into practice the Islamic teachings, and afterwards it is called fundamentalism, than say*

---

15 Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, (Bandung: Mizan Bekerja sama dengan Maarif Institute, 2009), h. 180

16 John L. Esposito, *Islam and State*, (New York: Syracuse University Press, 1987), h. ix

that I am a fundamentalist."[17] Berdasarkan pernyataan Esposito dan Anwar tersebut, Ahmad Sumargono mendeklarasikan diri sebagai seorang fundamentalis. Demikian juga kitab karya Hasan Hanafi yang berjudul *al-Ushûliyyah al-Islâmiyyah* diterjemahkan menjadi *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, lantaran didasarkan pada pengakuan Hanafi bahwa dirinya sebagai generasi fundamentalisme Islam. Namun, citra fundamentalisme tokoh intelektual Muslim Mesir yang memiliki proyek *al-Yasâr al-Islâmî* ini berbeda dengan citra fundamentalisme tokoh-tokoh yang ditemukan dalam buku karya Aksin Wijaya ini. Sebab pemikiran tokoh kiri kontroversial Mesir ini banyak yang tidak seirama dengan pemikiran mereka maupun tokoh-tokoh Islam fundamentalis yang lahir sesudah mereka.

Memang, kalangan Islam Khawârijî-Wahhâbî sendiri menamakan diri mereka sebagai *muwahhidûn* atau *muslimûn*, kemudian ditransformasikan dengan identitas *salafi* atau *salafiyyûn*.[18] Penyebutan identitas yang dipilih ini menunjukkan keinginan mereka untuk menyatakan bahwa pada hakikatnya mereka adalah pemurni Islam. Penjagaan identitas pemurni yang kelewat ketat ini pada gilirannya menyebarkan virus kekerasan dalam mengekspresikan ajaran-ajaran Islam ke seluruh dunia baik dalam dimensi teologis, politik maupun dimensi lainnya.

Dalam perspektif politik, As'ad Ali menegaskan bahwa sebab utama radikalisasi yang terjadi di dunia Islam belakangan ini adalah kegagalan para ulama Timur Tengah dalam menghadirkan sistem politik yang tepat sebagai pengganti sistem kekhalifahan (kerajaan Islam) yang runtuh sekitar satu abad yang lalu.[19] Maka kalangan Islam fundamentalis memandang harus menghadirkan sebuah model negara sendiri. Menurut Bassam Tibi, model negara yang ditampilkan oleh fundamentalisme Islam pada dasarnya adalah bentuk kekuasaan totalitarian, meskipun beberapa penulis memandangnya sebagai pola

17 Ahmad Sumargono, *I Am A Fundamentalist an ideological Reflection on the Challenges Facing The Muslims of Indonesia*, Jafar Kareem (ed), (ttp.: Khoirul Bayaan Press, 2002), h. xii

18 Ahmad al-Kâtib, *al-Fikr al-Siyasi al-Wahhabi: Qirâ'ah Tahlîliyah,* Cet. 3, (Kairo: Maktabah Madbûli, 2008), h. 10-13

19 As'ad Ali, "Sekapur Siri", dalam Muhammad AS. Hikam, *Deradikalisasi Peran Masyarakat Sipil Indonesia Membendung Radikalisme,* (Jakarta: Kompas, 2016), h. xiii

negara demokrasi yang sedang berkembang.[20] Kekuasaan totalitarian itu mencerminkan pemerintahan Tuhan (*al-hâkimiyyah al-ilâhiyyah*) sebagaimana digagas oleh al-Maududi, sedangkan masyarakatnya berbentuk masyarakat islami sebagai lawan dari masyarakat jahiliah seperti dirumuskan oleh Sayyid Qutb tersebut.

Radikalisme dalam jangka panjang hanya menjadi iklan buruk bagi agama yang disucikan oleh pengikutnya. Umat Islam merupakan umat yang paling rentan terhadap rayuan radikalisme, karena posisi mereka berada di deretan umat yang terbelakang. Posisi yang memprihatinkan ini mudah mendorong orang untuk menempuh jalan pintas dalam mencapai tujuan, namun pasti berujung pada penderitaan, penyesalan, dan kegagalan.[21] Radikalisme agama pada tingkatan yang sangat akut dapat menyebabkan seseorang nekat melakukan bom bunuh diri dengan dalih *jihâd* demi membela Islam dan umatnya.[22] Maka, radikalisme agama sangat mengerikan secara kemanusiaan, dan bisa mengancam pelakunya sendiri maupun orang lain yang menjadi sasaran tindakan radikal, sehingga sering terjadi tragedi pembunuhan bahkan pembunuhan massal secara serentak.

Syafii Maarif menegaskan bahwa bunuh-membunuh dengan dalih teologis ini sepenuhnya merupakan gejala Arab, bukan gejala dunia Islam yang lain, apalagi Indonesia.[23] Bumi Nusantara bukanlah bumi yang subur bagi semua ideologi politik ekstrem, baik kanan, kiri maupun tengah. Berdasarkan pengalaman sejarah, susunan kimiawi budaya Indonesia ternyata menolak segala bentuk ekstremisme. Namun, kita pun sadar bahwa bentuk-bentuk ideologi ekstrem akan tetap muncul secara sporadis dan temporal selama keadilan yang dituntut oleh Pancasila tidak pernah turun ke bumi Nusantara akibat nurani para elite bangsa ini benar-benar sering tidak berfungsi.[24] Muhammad A.S. Hikam melaporkan, "Dalam konteks Indonesia, ideologi-ideologi

---

20 Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, Imron Rosyidi (peny.), (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2000), h. 274

21 Ahmad Syafii Maarif, "Kata Pengantar Islam dan Bahaya Radikalisme Beragama", dalam Muhammad Hanif Hassan, *Teroris Membajak Islam: Meluruskan Jihad Sesat Imam Samudra & Kelompok Islam Radikal*, (Jakarta; Grafindo Khazanah Ilmu, 2007), h. xviii.

22 *Ibid.*, h. xviii-xix

23 *Ibid.*, h. xx

24 Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai*, h. 314

radikal yang nyata-nyata bertentangan dengan Pancasila ini justru mengalami perkembangan dan penerimaan dari kelompok-kelompok warga Indonesia."[25] Gejala ini menunjukkan adanya ketidakadilan terhadap rakyat menurut alur logika Maarif tersebut. Setidak-tidaknya, persemaian dan perkembangan ideologi-ideologi impor radikal di Indonesia ini telah sangat membahayakan bagi stabilitas keamanan nasional, kerukunan hidup antarumat beragama, dan bangunan citra (*image building*) maupun fungsi Islam sebagai rahmat bagi alam semesta (*rah̲matan li al-'âlamîn*). Minimal, Islam makin dipertanyakan, di mana ekspresi Islam sebagai rahmat bagi alam semesta yang selama ini selalu disosialisasikan itu jika aksi yang ditampilkan justru mencerminkan kekerasan demi kekerasan.

Sikap, tindakan, dan gerakan radikal yang menghantui keamanan masyarakat dan negara itu betapapun harus berusaha dihindari oleh semua pihak. Hanya saja wujud sikap, tindakan, dan gerakan radikal tersebut sebenarnya merupakan sebuah implikasi dari nalar kekerasan dalam beragama. Oleh karena itu, cukup relevan jika kritik Aksin Wijaya dalam buku yang sekarang sedang berada di tangan pembaca ini ditujukan pada nalar kekerasan beragama dari para pemikir Islam radikal semacam Ahmad ibnu Hanbal, Ibn Taimiyah, Muhammad Abdul Wahhab, Abul A'la Maududi, dan Sayyid Qutb.

Nalar kekerasan ini menjadi penyebab awal bagi kekerasan perilaku seseorang. Nalar kekerasan itu mengakibatkan paham kekerasan, sikap kekerasan, tindak kekerasan, respons kekerasan, reaksi kekerasan, dan gerakan kekerasan. Sebab, kekerasan telah dijadikan epistemologi pemikiran dalam melahirkan serangkaian perilaku seseorang dalam kaitannya dengan interaksi bersama individu maupun kelompok lain pada pergaulan sosial di dunia ini. Bahkan nalar kekerasan ini juga menstimulasi persepsi, penilaian, dan kritik orang lain menjadi keras, seperti persepsi, penilaian, dan kritik Aksin Wijaya sendiri terhadap orang-orang yang mengklaim paling benar mewakili kehendak

25 Muhammad AS. Hikam, *Deradikalisasi Peran Masyarakat Sipil Indonesia Membendung Radikalisme*, (Jakarta: Kompas, 2016), h. xix

Tuhan, serta menuduh orang lain salah dan tersesat, maka secara hermeneutis, mereka telah melakukan syirik pemikiran.[26]

Dengan alur berpikir ini dan upaya Aksin Wijaya dalam menelusuri fakta-fakta sejarah kekerasan beragama dalam pentas sejarah kehidupan umat Islam, maka sang pengarang sebenarnya tengah berupaya menggali akar aksi kekerasan dan akar sejarah kekerasan yang sambung-menyambung secara berantai. Akar aksi kekerasan yang berwujud nalar kekerasan mengendalikan pemikiran, pemahaman, tindakan, respons, reaksi, dan gerakan kekerasan, sedangkan akar sejarah kekerasan dalam beragama berbentuk sikap Khawârij dalam memperlakukan sesama umat Islam yang tidak sepaham dengannya dan gerakan Mu'awiyah dalam memolitisasi agama Islam. Khawârij maupun Mu'awiyah melahirkan anak kekerasan, cucu kekerasan, cicit kekerasan, dan seterusnya hingga sebagian mereka tinggal di Indonesia, seperti MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), FPI (Front Pembela Islam), HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) yang baru dibubarkan pemerintah Indonesia, Laskar jihad Ahlussunnah yang telah membubarkan diri, pengikut ISIS, dan sebagainya.

Oleh karena itu, judul buku *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia: Kritik atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* ini sangat strategis dalam menghapus kekerasan sebab kritik ini menohok pada penyebab maupun pelaku (aktor) utama kekerasan yang belakangan ini berusaha ditebar ke seluruh dunia. Sebuah kritik tentu saja menuntut solusi. Di sini Aksin Wijaya berusaha memberikan solusi dengan menunjukkan nalar Islam pluralis yang diekspresikan oleh Muhammad Sa'id al-Asymawi, Muhammad Abû al-Qâsim Hâj Hammad, dan Muhammad Syahrûr berikut konsep-konsepnya, yakni mentransformasikan *al-ḫâkimiyyah al-ilâhiyyah* menuju *al-ḫâkimiyyah al-basyariyah*, dan *jihâd fî sabîlillah* menuju *al-raḫmah al-ilâhiyyah* (*jihâd raḫmah*). Namun, apakah solusi demikian ini efektif?

Inilah pertanyaan mendasar yang mengendap dalam pemikiran kita bersama. Kalau solusi itu dialamatkan pada gerakan-gerakan Islam yang oleh Esposito disebut dengan identitas Islamisme, Integrisme, Islam Neo-normatif, Islam Neo-tradisional, revivalisme Islam,

---

26 Aksin Wijaya, "Syirik dalam Berpikir", *Duta Masyarakat,* 14, 8, 2017.

nativisme Islam di samping sebutan fundamentalisme,[27] tampaknya hal itu bagaikan membalikkan arah gerak jarum jam, sehingga bisa dikatakan hampir mustahil. Sebab, mereka tidak bisa ditundukkan dengan saran untuk mengikuti alur pemikiran para penggagas nalar Islam pluralis tersebut. Kedua kelompok ini bagaikan dua kutub ekstrem yang saling berhadapan dan berbenturan, bahkan keduanya menjadi musuh bebuyutan. Kalau solusi itu dialamatkan kepada para pembaca maupun umat Islam pada umumnya, juga masih diragukan efektivitas keberhasilannya karena Aksin Wijaya terkesan memihak kalangan Islam liberal (istilah lain untuk Islam pluralis). Seharusnya, Aksin Wijaya merumuskan konstruksi solusi secara konseptual-aplikatif yang relatif *genuine*, terlepas dari kesan memihak model nalar Islam pluralis/Islam liberal sebagai lawan dari nalar Islam fundamentalis yang berbentuk kekerasan. Namun, tentu saja solusi *genuine* itu membutuhkan perenungan dan pemikiran yang berat.

Tentu saja, solusi ini tidak dimaksudkan sebagai obat mujarab dalam memengaruhi perilaku kalangan Islam fundamentalis. Sangat tidak rasional dan tidak proporsional mengharapkan Aksin Wijaya membuat resep yang manjur sehingga mampu membius kalangan Islam fundamentalis. Sebab, telah ada upaya-upaya dari berbagai pihak, tetapi upaya tersebut kandas di tengah jalan dan tidak mampu menembus pertahanan keyakinan mereka. Saran saya tersebut sekadar sebagai upaya merumuskan jalan keluar atau solusi yang setidak-tidaknya menjadi alternatif pertimbangan dalam meminimalisasi pertumbuhan dan perkembangan organisasi-organisasi Islam yang menggunakan nalar kekerasan dalam mengamalkan ajaran Islam di Indonesia ini.

Betapapun demikian, Aksin Wijaya telah berbuat banyak dengan menulis karya ini. Dia telah menunjukkan sumber utama kekerasan beragama yang melanda dunia Islam sekarang ini. Sumber utama kekerasan ini semuanya berasal dari luar negeri, terutama Arab Saudi, Pakistan, dan Mesir. Ini berarti, budaya kekerasan yang terjadi di Indonesia itu sesungguhnya merupakan budaya impor yang pasti

27 John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, jil. II, terj. Eva Y.N. et al., (Bandung: Mizan, 2001), h. 85

bertentangan dengan karakter asli masyarakat Indonesia. Anehnya, belakangan ini, paham-paham radikal maupun fundamentalis dapat tumbuh dan berkembang cukup subur di negeri Zamrud Khatulistiwa ini. Bahkan, doktrin dan paham ISIS yang terbukti banyak melakukan pembantaian terhadap sesama umat Islam juga laku di kalangan sebagian masyarakat Muslim Indonesia. Gejala ini sebenarnya menjadi simbol tertentu untuk menggambarkan Muslim Indonesia yang asalnya terkenal ramah lingkungan sosial.

Buku ini menguraikan genealogi gerakan-gerakan kekerasan khususnya dari kawasan Arab klasik hingga zaman sekarang, termasuk Indonesia. Sebagaimana dipaparkan oleh Aksin Wijaya di dalam buku ini, *nasab* pertama kekerasan dalam dunia Islam berasal dari paham Khawârij dan gerakan politisasi agama oleh Mu'awiyah. Kalangan umat Islam yang pernah mempelajari sejarah Islam, tentu bakal tidak menyukai keduanya. Khawârij tidak disukai karena banyak melakukan pembunuhan terhadap umat Islam, termasuk Ali bin Abi Thâlib, sedangkan Mu'awiyah tidak disukai karena melakukan pemberontakan terhadap pemerintahan Ali yang sah, melakukan kecurangan politik, dan membasmi rival-rival politiknya.

Semoga buku yang berada di tangan pembaca ini menjadi amal jariyah intelektual penulisnya, kemudian mampu memberikan inspirasi dan motivasi dalam menulis karya-karya ilmiah baru yang lebih besar, lebih fungsional, dan lebih strategis lagi yang sedang ditunggu oleh para pembaca. Buku ini seharusnya dimiliki dan dibaca oleh mahasiswa studi Islam, dosen studi Islam, dan pemerhati pemikiran Islam. Selamat berkarya!.

Malang, 15 November 2017

INDEKS

N
U
١٣٤٤
1926

BIOGRAFI PENULIS

Aksin Wijaya, dilahirkan di Sumenep pada 1 Juli 1974. Saat ini berstatus sebagai dosen Jurusan Ushuluddin dan Direktur Pascasarjana IAIN Ponorogo. Penulis menyelesaikan pendidikan dasarnya di SDN Cangkreng, Kec. Lenteng (1987) dan di Pondok Pesantren Khairul Ulum, Cangkreng, Lenteng, Sumenep (1980-1986); MTs. di Pondok Pesantren An-Nuqayah Guluk-Guluk, Sumenep (1989-1992); MAPK (MAN I) Jember (1992-1995); Program Sarjana (S-1) di Universitas Islam Jember (UIJ) Fakultas Hukum (1996-2001); dan di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember Jurusan Syariah Program Studi Ahwal asy-Syakhsyiah (1997-2001); Program Magister (S-2) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program Studi Agama dan Filsafat Konsentrasi Filsafat Islam (2002-2004); dan Program Doktor (S-3) juga di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004-2008).

Menjadi pengajar di program strata satu jurusan Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN Ponorogo dan Pascasarjana STAIN Kediri. Pernah menjabat sebagai Kepala P3M di STAIN Ponorogo (2015-2016); dan saat ini menjabat sebagai Direktur Pascasarjana IAIN Ponorogo (2017-sekarang)

Beberapa penghargaan: wisudawan terbaik ke-3 di STAIN Jember (2001); wisudawan terbaik dan tercepat di Program S-2 UIN Sunan

Kalijaga Yogyakarta (2004); penghargaan predikat *Cumlaude* pada ujian terbuka (promosi) doktor di UIN Sunan Kalijaga; penghargaan sebagai doktor ke-200 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; juara II *Thesis Award* (lomba tesis tingkat nasional di kalangan dosen PTAI) se-Indonesia yang diadakan oleh Depag RI tahun 2006, dengan judul "Menggugat Autentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender"; dan penghargaan sebagai juara II Dosen Teladan Nasional, bidang *Islamic Studies* yang diadakan oleh Kementerian Agama (Kemenag) RI, Desember 2015.

Beberapa kegiatan ilmiah: mengikuti Program *Sandwich* Penelitian Disertasi Tafsir di Mesir yang diadakan oleh Depag, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan PSQ Jakarta (Maret-Juli 2007); mengikuti kursus bahasa Arab di lembaga *Lisan al-Arabi* di Mesir (Maret-Juli 2007); mengikuti pelatihan Filologi (Studi Naskah Keagamaan) pada Puslitbang Lektur Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Depag RI di Jakarta (2007); mengikuti Program Post-Doktoral yang diadakan oleh Depag RI di Mesir (2010); mengikuti program POSFI oleh Kemenag RI di Maroko (2013); dan mengikuti Program KSL oleh Kemenag RI di Maroko (2014-2015).

Beberapa karya tulis dan terjemahan yang dihasilkannya:

(1) *Menggugat Autentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Safiria Insania Press Yogyakarta, 2004);

(2) *Metodologi Perubahan Sosial Berbasis Participatory Action Research* (STAIN Ponorogo Press, 2007);

(3) *Teori Interpretasi Alqur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (LKiS Yoyakarta, 2009);

(4) *Hidup Beragama: Dalam Sorotan UUD 45 dan Piagam Madinah* (STAIN Ponorogo Press, 2009);

(5) *Arah Baru Studi Ulum Alqur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Pustaka Pelajar Yogyakarta, 2009);

(6) *Metode Kritik Filsafat Ibnu Rusyd* [Terjemahan, dari judul asli *Manhaj al-Naqdi Fi Falsafah Ibnu Rusyd*, karya Muhammad Atif al-Iraqi] (Ircisod Yoyakarta, 2003);

(7) *Nalar Filsafat dan Teologi Islam* [Terjemahan, dari judul asli *Al-Kasyfu an-Manahij Adillah Fi 'Aqa'id al-Millah*, Komentar Mu-

hammad Abid al-Jabiri atas karya Ibnu Rusyd] (IRCISOD:Yogyakarta, 2003);

(8) *Mendamaikan Agama dan Filsafat* [Terjemahan, dari judul asli *Falsafah Ibnu Rusyd: Fasl al-Maqal wa al-Kasyfu*, karya Ibnu Rusyd] (Philar Media dan Tsawrah Institut Yogyakarta, 2005/edisi terbaru diterbitkan di penerbit Yogyakarta: Kalimedia, 2016);

(9) *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara* (Yogyakarta: STAIN Ponorogo Press/Nadi Pustaka/Kemenag RI, 2011/2012);

(10) “Eksistensialis Teosentris: Musa Asy’arie” dalam, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Alqur’an”,* dalam (al-Makin: Editor), *Mazhab Kebebasan Berpikir dan Komitmen Kemanusiaan: Ulasan Pemikiran Musa Asy‘arie*, (Yogyakarta: ELSAF, 2011);

(11) “Argumen Kenabian Perempuan” (pengantar) karya Salamah Noorhidayati, *Kontroversi Nabi Perempuan dalam Islam: Reinterpretasi Ayat-ayat Alqur’an tentang Kenabian*, Yogyakarta: Teras, 2012;

(12) *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Yogyakarta: Nadi Pustaka/ KKP, dan Teras, 2012);

(13) *Jejak Pemikiran Sufisme Indonesia: Konsep Wujud dalam Tasawuf Syekh Yusuf al-Makassari* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, Nadi Pustaka dan KKP, 2012);

(14). *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2014);

(15) *Problematika Pemikiran Arab Kontemporer* [judul asli *Iskaliyat al-Fikri al-Arabi al-Muasyir,* karya Muhammad Abed al-Jabiri] (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015);

(16) *Sejarah Kenabian: dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, (Bandung: Mizan, 2016);

(17) *Kritik Nalar Agama* (terjemahan karya Ibnu Rusyd), (Yogyakarta: Lentera, 2016);

(18) *Visi Humanis-Pluralis Islam Faisal Ismail,* (Yogyakarta:Dialektika);

(19) *Menalar Islam:Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2017).

Selain menerbitkan karya berupa buku dan terjemahan, Aksin Wijaya juga menulis beberapa artikel jurnal ilmiah kampus. Beberapa di antara tulisan yang sudah dipublikasikan adalah:

(1) "Post Nalar Normatif Islam Arab: Landasan Teoritis Penciptaan Islam ala Indonesia" (*Jurnal Religi,* vol. 2, 2003, Fakultas Usuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta);

(2) "Hermeneutika Alqur'an Ibnu Rusyd" (*Jurnal Hermeneia,* vol. 3, no. 1, 2004, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta);

(3) "Menghadirkan Kembali Takwil Gaya Baru: Melacak Hubungan Takwil dan Hermeneutika dalam Studi Al-Quran" (*Jurnal An-Nur*, vol. 1, 2004, STIQ Yogyakarta);

(4) "Dinamika Teori-Teori Hukum Islam Menurut Wael B. Hallaq" (*Jurnal Dialogia*, vol. 2, STAIN Ponorogo, 2004);

(5) "Mendiskursus Kembali Konsep Kenabian" (*Jurnal al-Tahrir*, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2005);

(6) "Relasi Alqur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis" (*Jurnal Hermenia*, vol. 4, no. 2, Juli-Desember, 2005, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta);

(7) "Memburu Pesan Damai Islam: Memotret Penolakan Gus Dur atas Fatwa MUI" (*Jurnal An-Nur*, vol. 2, no. 3, September, 2005, STIQ, Yogyakarta);

(8) "Membaca Kritik Nalar Hukum Islam Khaled Abou el-Fadel" (*Jurnal Al-Adalah*, vol. 2, 2005, STAIN Jember, 2005);

(9) "Moralitas Eksistensial versus Moralitas Ideal Asketik: Telaah Perbandingan antara Netzsche dan Muhammad Iqbal" (*Jurnal Dialogia*, vol. 4, no. 1, Januari-Juni, 2006);

(10) "Biarkan Alqur'an Berbicara" (resensi) (*Gatra*, no. 14 th. XII, 18 Februari 2006);

(11) "Memburu Pesan Sastrawi Alqur'an" (*Jurnal JSQ*, PSQ Jakarta, 2006);

(12) "Relasi Islam dan Sains" (*Jurnal Cendikia*, vol. 4, no. 1, Januari-Juni, 2006);

(13) "Metode Nalar Fiqh Ikhtilaf Ibnu Rusyd" (*Jurnal al-Tahrir*, vol, 5, no. 2, STAIN Ponorogo, 2007);

(14) “Kebebasan Beragama: Perspektif UUD 1945 dan Piagam Madinah” (*Jurnal Dialogia*, vol. 4, no. 1, 2007);

(15) “Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama dari Bayang-Bayang Aliran, Lembaga, dan Organisasi” (*Majalah al-Millah*, Pascasarjana UII, Yogyakarta, 2008);

(16) “Kritik Nalar Ushul Fiqh: Telaah Komentar Ibnu Rusyd atas Teori Ushul Fiqh Al-Ghazali” (*Jurnal Justitia*, vol. 5. no. Januari-Juni, Jurusan Syari’ah, STAIN Ponorogo, 2008); (

17) “Kritik Nalar Islam: Telaah Kritis Teori Interpretasi Alqur’an Ibnu Rusyd” (*Jurnal Dialogia*, STAIN Ponorogo, 2008);

(18) “Telaah dan Suntingan Teks *Tuhfat Abrâr*, karya Syekh Yusuf al-Makassari” (Jurnal Penelitian P3M, *Kodifikasia*, vol.2, edisi 1, STAIN Ponorogo, 2008);

(19) “Epistemologi Keraguan: Melacak Akar Keilmuan Islam Al-Ghazali” (*Jurnal Dialogia*, vol. 7, no. 2, STAIN Ponorogo, 2009);

(20) “Islam Kedamaian: Memotret Pergumulan Pemikiran Islam yang Tak Kunjung Usai di Indonesia” (orasi ilmiah pada Wisuda S1, STAIN Ponorogo, 2009);

(21) “Kritik Nalar Tafsir Syi’ri” (*Jurnal Al-Millah*, vol. X, no. 1, Pascasarjana UII, Yogyakarta, 2010);

(22) “Menimbang Kembali Paradigma Filsafat Islam dalam Bangunan Keilmuan Islam Kontemporer” (*Jurnal Ulumuna*, vol. XIV, no. 1, IAIN Mataram, 2010);

(23) “Kritik terhadap Studi Alqur’an Kaum Liberal (*Jurnal Dialogia*, vol. 8, no. 1, STAIN Ponorogo, 2010);

(24) “Paradigma Nalar Gender: Memotret Kepemimpinan Perempuan dengan Kacamata Pendidikan Inklusif Berperspektif Gender” (*Jurnal Dialogia*, vol. 8, no. 2, STAIN Ponorogo, 2010);

(25) “Memburu Pesan Manusiawi Alqur’an, ” (*Jurnal Ulumuna*, vol. XIV, no. 2, IAIN Mataram, 2011);

(26) “Indonesia Islamic Nation: Examining the Authenticity argument of Khilafah Islamiyah Law in the Context of Indonesia Islam” dalam Nurkholis dan Imas Maisarah (editor), *Conference Proceedengs, Annual International Conference on Islamic Studies* (IAICIS) *XII* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel: 5-8 Nopember 2012);

(27) "Nalar Kritis Pemikiran Hasyim Asy'ari (Kritik terhadap Klaim Kewalian dan Fenomena Bertarekat)", dalam Jurnal *Kontemplasi*, Jurusan Ushuluddin IAIN Tulungagung, vol. 2, Nomor.01, Agustus 2014;

(28) Anthropocentrism (integration of Islam, Philosophy, and Science) *Annual International Conference on Islamic Studies* (IAICIS) *XII* (Samarinda: IAIN Samarinda: 2014);

(29) Agama dan Resolusi Konflik dalam Masyarakat Multikultural di Indonesia, (*poster)*, *Annual International Conference on Islamic Studies* (IAICIS) *XII* (Samarinda: IAIN Samarinda: 2014);

(30) "Menelisik Peran Pesantren Tanwirul Hija di Era Global" (Jurnal KARSA, STAIN Pamekasan, 2016);

(31) "Nalar Epistemologi Agama: Argumen Pluralisme Religius Epistemologis Abdul Karim Soroush", (Jurnal *Episteme*, vol. 11, no. 2, Desember 2016, Pascasarjana IAIN Tulungagung;

(32) "an Argument of Islamic anthropocentrism: From Taklifi Reasoning to Human Right Reasoning" (disampaikan dalam *Annual International Conference on Islamic Studies* (IAICIS) 2017 oleh Kemenag RI di Jakarta;

(33) "Substantive Islam: A New Direction on the Implementation of Islamic Sharia According to Muhammad Sa'id al-Asymawi" (disampaikan dalam seminar internasional (ICONQUHAS) yang diadakan oleh UIN Syahid Jakarta, 2017).

Aksin Wijaya, bersama istrinya, Rufi'ah Nur Hasan S.H.I, dan empat anak 1) Nur Rif'ah Hasaniy; 2) Moh. Ikhlas (*alm.*); 3) Nayla Rusydiyah Hasin; 4) Rosyidah Nur Cahyati Wijaya, 5) Tazkiyatun Nafsi al-Hasaniy bertempat tinggal di Jl. Brigjend Katamso, 64-C, RT-4, RW-3, Kadipaten, Babadan, Ponorogo, Jawa Timur. Penulis dapat dihubungi melalui HP 081578168578, atau e-mail: asawijaya@yahoo.com

IKATAN SARJANA NAHDLATUL ULAMA
CABANG PONOROGO
JAWA TIMUR

Di era digital seperti sekarang ini, masyarakat mendapat suguhan beragam berita, termasuk berita kekerasan, baik kekerasan wacana maupun kekerasan fisik. Sasaran kekerasan yang mengatasnamakan agama dan Tuhan pun melibatkan orang-orang non-Muslim atau orang-orang Barat dan orang-orang Islam sendiri yang berbeda keyakinan, aliran, pemikiran, pilihan politik, ideologi, atau kewarganegaraan. Mengapa mereka begitu yakin dan merasa absah melakukan kekerasan dengan mengatasnamakan agama dan Tuhan tanpa merasa salah sedikit pun.

Ada yang berpendapat, mereka melegitimasi tindakan kekerasannya itu dengan mengambil contoh peristiwa peperangan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dan umat Islam melawan kaum Yahudi di Madinah, dan melawan orang-orang kafir Makkah pada peristiwa Pembebasan Makkah. Peperangan-peperangan yang sebenarnya bersifat sosiologis dan historis itu dijustifikasi secara teologis sebagai *jihâd fî sabîlillâh* dan kelak mereka dijanjikan masuk surga bagi mereka yang mati syahid.

Mereka meyakini dan merasa absah melakukan tindakan kekerasan dengan mengatasnamakan agama dan Tuhan lebih disebabkan oleh cara mereka "menalar Islam" dan "nalar keislaman yang mengideologi". Jika "cara menalar Islam" itu sendiri membantu mereka memahami Islam dengan benar, "nalar keislaman yang mengideologi" membuat mereka meyakininya sebagai satu-satunya cara dalam memahami Islam yang paling benar. Sebab, nalar keislaman yang mengideologi pada esensinya memandang sebuah pemikiran sudah "jadi", tanpa memperhatikan adanya "proses menjadi". Pemikiran yang sudah jadi itu berarti sudah final dan tidak ada lagi sesudahnya.

Sejalan dengan deskripsi dan hipotesis di atas, tulisan ini bermaksud menyingkap alasan mengapa kelompok-kelompok gerakan Islam tertentu merasa yakin dan absah melakukan kekerasan dengan mengatasnamakan agama dan Tuhan.

"Produktivitas dan kualitas tulisan Aksin Wijaya tidak pernah berhenti mengesankan saya. Pemilihan tema yang penting, pemetaan masalah yang jelas serta analisisnya yang tajam menjadi ciri-khas tulisan-tulisannya. Buku ini menelusuri geneologi konflik keagamaan dengan tipologi yang memudahkan kita memahami problem kekerasan atas nama agama dan Tuhan dalam babakan sejarah Islam yang panjang. Karena itu, buku ini perlu dibaca dan layak diperbincangkan secara luas di pasar raya intelektual Indonesia."

—Mun'im Sirry, Ph.D.
Assistant Professor of Theology, University of Notre Dame, USA

"Jika para analis gerakan Islam selalu melihat doktrin jihad sebagai biang keladi munculnya kekerasan yang dilakukan oleh gerakan fundamentalis Islam, Aksin Wijaya justru melihat pada cara mereka menalar Islam dan nalar Islam yang mengideologi. Karya brilian yang mampu menyingkap dimensi tak terkatakan di balik gerakan Islam garis keras."

—Dr. Abdul Mustaqim
Dosen Studi al-Qur'an, Kaprodi IAT UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

ISBN 978-602-441-067-4
9 786024 410674
Mizan Wacana
Harga di Pulau Jawa Rp69.000,00
Pemikiran | MW-008